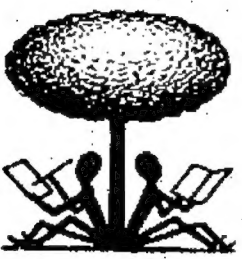


نجيب محمد البهيتي

املأ خيلك الى دبر اسيرتها

الشيخ والادب العربيين



المشركة لتعليم
دار لثقافة
الدار البيضاء

الكتاب الأول

القواعد الراسخة للتاريخ العربي

ولكتابته في القديم والحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

- أوروبا تهدم تاريخنا باسم العلم الحديث
- أوروبا والانفجار بعد الحصار
- العلم العربى كان هاديهم ، وعلى أثر العرب ساروا

كتابة التاريخ فى العصر الحديث تأخذ صورة معركة قاسية عنيفة تشنها علينا ، وعلى الحقيقة التاريخية أوروبا منذ عهد بعيد . لكنها لم تتصل بنا الا من يوم ان رحنا نسحب انفسنا من ظلال الغفوة التى اعترتنا بعد طول جهد لقيناه فى حروبها قرونا متعاقبة بدأت من عهد الاسكندر واتصلت فى الحروب الاسلامية الاولى ، ثم فى الحروب الصليبية ، ثم تمت عليها بالهزيمة المطلقة فى مواجهتها الاسلام يقوده الاتراك فاكثسحوا قواها حتى قلب أوروبا نفسها ، وسدوا عليها طريق التنفس أو التسرب من الشرق وراحت أوروبا تغلى بالجريمة والدماء الجارية فوق أرضها حتى كادت تفرقها وتبتلعها لولا ان قىض لها الاتصال بفضل علم الشرق العربى وبكتبه ومعارفه عن العالم القديم والجديد ، بما فتح أمامها متنفسا جديدا من جانب الغرب فانطلقوا عبره الى المحيط الاطلسى يركبونه جنوبا أولا ، وغربا ثانيا ، فيدورون حول افريقيا ، ويعبرون الاطلسى الى ما عرف عندهم بالعالم الجديد ، وما كان جديدا الا عليهم ، فقد كان العرب من قبل ذلك بدهور قد وثبوا اليه ، واستقروا به ، وراحوا يبنون به على ديدنهم الحضاري ، ومثلهم التاريخى ، حضارة اشتقت أصولها من حضارتهم المعروفة لهم فى المشرق ، وفى كل المواطن التى نزلوها واستقرت بها أقدامهم وستقرأ فى هذا الكتاب

سيرة هذه الحضارة ، ومثلها البانى الذي اعتبره أصحابها على مدار تاريخهم الطويل العريق ، رسالة ثابتة ، وفرضوا على نفوسهم النهوض بها فى كل مكان وفى كل زمان .

كما كان العرب من قبل ذلك بدهور قد داروا حول افريقية بدءا من البحر الاحمر فالمحيط الهندي الغربى فالاطلسى ، صعودا الى الشمال ، حتى عادوا الى البحر الابيض المتوسط مارين ببوغاز الصخرة المعروف اليوم بجبل طارق ، ثم الى الميناء المصري القديم المعروف اليوم بالاسكندرية . كان ذلك فى عهد نيخاو الفرعون المصري . وقد ذكر المصريون ذلك لهيرودوتس اليونانى ، ونقله الى الناس فيما دعى « بتواريخه » ، ثم شكك فى صحته جهلا ، واستهواالا راجعين الى انقباض الفهم اليونانى لسعة العالم ، هذا مع ان الخبر نفسه يحمل فى مضمونه الدليل القاطع الحاسم على صحته : وذلك قائم فى اخباره بالاتصال بين البحار المحيطة بافريقية ، مسلما بعضها الى بعض حتى يمكن للسفن الخارجة من مصر السير منها من البحر الاحمر والانتهاء اليها من البحر المتوسط ، فمثل هذه الرحلة لا تسعف بها النبوة ، ولا تعتمد على الخيال ، وانما تقوم على التجريب والمشاهدة .

ومن قبل ذلك قام بها الفينيقيون جنوبا من الاطلسى دائرين كذلك بافريقية وهذه المعارف كانت لا تزال باقية فى اذهان الاجيال العربية الاسلامية وفى كتبهم منقولة عن قديمهم . وعرفها عنهم اهل جنوة والبندقية .

ومن هاتين المدينتين خرج الذين قادوا سفن اسبانيا عبر الاطلسى ، وكان الذين اطمأنوا الى اخبارهم ملوك الاسبان فى الاندلس حيث كانت المعارف العربية . وبذلك استدارت أوروبا حول الجناح العربى الغربى ومضت تسلا فى عهد كان فيه المشرق العربى مشغولا عن هذا الطريق ، وكان عرب المغرب من الطاقة بحيث يقدرّون على حماية اوطانهم فحسب .

فكان بلوغهم عن هذا الطريق الآمن الى اراضى آسيا العذراء التى كانت تحتوى بظهور المسلمين فى الشرق ، وانفجارهم على ارض العالم

الجديد بثرواتها الهائلة هما مصدرا القوة للذان حملها .الى مكانتها التى احتلتها فى العالم الحديث .

ثم كانت نهضتهم كلها قائمة على أسس ثابتة من العلم العربى والتجريب العربى ، بل ان ملابسهم وهندسة دورهم ومعابدهم ، قد اخذوها كلها عن العرب . فنحن علمناهم الحياة ، وفتحنا أعينهم على نورها . وسنأتى الى فصول فى هذا السبيل تضع التاريخ الحقيقى للحضارة الانسانية تحت ضوء النهار بعد ان اثاروا حوله الغبار حتى كاد يحيل الدنيا ظلاما كثيفا .

آلة التدمير الفكرية :

وقد كانت هذه التجربة التاريخية ، وكان الاحساس الاوروبى بالتنفس بعد الاختناق ، وبالنجاة بعد مظنة الهلاك دافعا اضافيا الى تثبيت أوروبا بما أسقطته اليها الظروف السانحة فراحت تعض عليه بالناجذ والناب ، وتتفنن فى الحفاظ عليه بكل ما يتيح التفكير لها من وسيلة ومن أداة ، مهما خسئت هذه الوسيلة وشذت هذه الآلة . لم تضع الاخلاق فى ميزانها ، ولا الحقيقة فى اعتبارها ، ولا الضمير وراء العمل الدائب فى تثبيت أقدامها حيث نزلت : بالدم والنار وبافساد الاخلاق وبتهديم النفوس والتاريخ ، وبانكار الماضى ومسحه ، وبتسميم عقول المغلوبين ، وبانتحال الماضى الحضارى لاجناس ادعت أنها منها ، وهى ليست منها فى كثير ولا قليل . وكل ذلك ليقطعوا بين العرب وماضيهم ، ويصيحوهم شجرة من غير أصل فتموت ليبقوا هم حيث بلغوا . ومن الغريب أن الكثيرين منا خدعوا بهذا الهراء . وأصل الانخداع أنهم خرجوا علينا من مكن خلف دروع من دعوى العلم والبحث ، وكانت اجيالنا لا تزال تهيم فى دغش الفجر من نعاس اهتبلناه بعد طول الجهاد ، من خلف الاتراك يوم تولوا عنا حماية الاسـلام .

مطية خادعة :

وكانت طريقتهم تخالف الطريقة التي بقيت عندنا في فترة التخلف من طرق العمل العلمى الذي شق آباؤنا مهائمه ومسالكه ، فلم يبق لنا منها الا ما رسب فى الازهر مائلا فى كتب الحواشى والمتون ، فطرنا بالاناء فرحا وتلقفنا السم الذي يفعمه خالطين بين الوعاء وما فى الوعاء . فقدموا لنا بذلك ما شاءوه ، وصوروا لنا الامور على ما حلا لهم ، واطلقوا بيننا صنائعهم يدعون لهم ، ويرفعون من شأن علمهم ، ويتظاهرون فى نشر سمومهم بأنهم هم المبتكرون لما ينفونه الينا عن سادتهم وصانعيهم ، وهم ليسوا اكثر من كلاب الصيد التى تخدم من اطعمها وضراها ، ودربها على العمل لخدمته .

وبذلك مكناهم من تاريخنا ، ومن تفكيرنا ، وعاشت من بيننا طائفة تتظاهر بالعلم الحديث والمنهج الاوروبى المبتكر ، وما هى الا ابواق تخدم الاستعمار الفكرى ، وتهدم الماضى القومى بأكثر مما كان محترفو السياسة المصنوعون يخدمون الاستعمار السياسى والعسكرى الهادم لمقومات النهضة القومية .

ذلك أن اضرارهم بالتاريخ ، وتدميرهم النفوس لم يكن من السفور المباشر بحيث يقع موقع الاضرار السياسى من المساس بعيش الافراد ، وبمجد الجماعات الذي يواجهه الناس مباشرة على حين لا يواجهه الخطر المعنوي حاضر الناس بقدر مواجهته مستقبلا الذي لا يزال مغيبا عنها فى تلك المرحلة .

فمضوا فى تدميرهم غير مشعور بهم ، بل ان منا من راح يصفق لهم ، ويرفع الصوت بالدفاع عنهم باسم حماية « حرية الفكر » و « حرية الفكر » لا يعطاها العدو حتى يتمكن بها من عنق الولى الا بأيدي البلهاء والمخدوعين والاغرار ممن لا يكادون يرون ما دون اطراف انوفهم ، وممن يستمرئون القول ويفريهم تنسيقه وتدبيجه قبل حقيقته ، ولو لووا به

عنق الحقيقة ، وقتلوا به التاريخ ، وممن يرتزقون بالقول المستعار فى سوق بيع الورق الرخيص ، وهؤلاء لا يلتقون بالا الى مصدر المال من حيث عن ، وفاس .

لم تكن أوروبا تزيد على هذا القدر من الاستعداد ولا العطاء يوم دخلت سوق العمل الفكرى تشد به ظهر عملها السياسى وعملها العسكرى . فكان العمل الفكرى هو الشطر النفسى فى حربها المعلنة على العرب يقوم الى جانب العاملين السياسى والعسكرى ، ولما فل الاخيران ظل الثالث عاملا يحمله ذوو العاهات الفكرية منا ، دى خشبية تحركها بالحبال من خلف الستار ايدى اصحاب المصلحة فيها .

ولا ترمى بتهمة التعصب فسترى حين تمضى فى هذا الكتاب انعدام القواعد التى بنى عليها الاوروبيون دعاواهم ، وزيفوا بها ما قدموه تحت اسم العلم والتاريخ والبحث والنقد الجديدين ، وسترى من أين التقطوا أصول تقدمهم المادى الحالى جزءا جزءا ، وأين كانوا قبل أن يأخذوا هذه القواعد والمرحلة الحضارية التى كانوا يعيشونها يوم التقينا بهم فى القديم أيام اليونان ، وفى الحديث عندما تقدمت أوروبا الحديثة الى العمل ملتفة بجناحنا الايسر تسلا عن طريق المحيط الاطلسى كما أشرت بعد أن سدت عليها الطريق الى المشرق فراحت تخرق ويأكل بعضها بعضا .

أوروبى يتحدث :

وسأترك فى هذه المرحلة من هذا الكتاب أوروبا يتحدث عن شعوب أوروبا اذ ذاك لكى ترتفع بشهادته عن كفى شبهة التعصب لو أننى قلت بعض ما قاله فى جماعته .

والمحدث هو الاستاذ « جون وليام دريبر » فى كتابه « تاريخ النشوء الفكرى لأوروبا » . وقد كان « دريبر » أستاذا فى جامعة نيويورك ،

وله غير هذا الكتاب كتب منها « الصراع بين الدين والعلم » .

وكتابه الذي أنقل عنه أندر من الكبريت الأحمر في الزمان القديم ، لا تلقاه الا في مكاتب فطاحلهم وأصحاب الجراة فيهم ، ممن لا يؤخذون في أوربيتهم بشبهة ولكنهم من قوة القلوب ومن ثبات الجنان بحيث يواجهون الحقائق حتى يصيبوا فهمنا ولا يخطئوا بذلك تحقيق الصورة التي يجب ان يحصلوها عن المعسكر الذي سخرتهم ظروف نشأتهم وصناعتهم لحربه . وقد طاردت الكنيسة الكتاب حتى كادت وسائلها تبتلعه مع كثرة ما طبع منه . ولذلك قل بأيدي الناس .

يقول « دريبر » في الفصل الثاني من المجلد الثاني من كتابه :

WILLIAM DRAPER,

A History of the Intellectual Developement of Europe - The York Library,
1905 London

أشعة الصبح العربى :

« كان الضغط على النظام الايطالى (يقصد الكنيسة) ماضيا في طريقه منذ زمان منبعثا من الغرب . وكان راجعا الى حضور العرب فى اسبانيا . فمن الضروري اذن ان نبين ظروف غزوهم وفتحهم لتلك البلاد ، وان نوازن بين حالتهم الاجتماعية والفكرية ، وبين حالة معاصريهم من أهل البلاد المسيحية .

حالة أوروبا :

فمن بربرية أهل أوربا الوطنيين الذين لا يمكن القول بأنهم ظهرتوا برؤوسهم من تحت سطح الحالة الوحشية ، قذرين فى أشخاصهم ، مظلمين فى عقولهم ، يقطنون الاكواخ التى كان الدليل على غنى صاحبها ان تكون أرضها مفروشة بالحلفاء ، وحيطاتها مغطاة بالحصير المصنوع من القش ، طعامهم التعس الفول ، والحمص الجبلى ، وجذور النباتات ، وحتى لحاء

الاشجار يرتدون ثيابا من الجلد غير المدبوغ ، وفي أحسن الاحوال من المدبوغ — الذي يعيش طويلا ولكنه لا يؤدي الى النظافة — في حالة كانت الابهة الملكية يكتفى ويرضى في اظهارها بأن يتألف الموكب الملكى من عربة يجرها زوجان مقرونان من الثيران على الاقل ، يحثها على السير عبيد يجرون الى جانبها قد لفت سيقانهم حزم من القش ، من أناس يؤمنون اعمق الايمان بأشباح معجزات الاضرحة ، ومخلفات أصحابها التى ييرا منها العقل ، من رجال الكنيسة المتعطشين الى السلطان ، من هذه كلها يجد الانسان السعادة فى أن يولى وجهه شطر الركن الجنوبى الغربى من القارة ، حيث كان مقدرا أن يتفجر النور تحت دلالات بشائر اخرى . فقد كان الهلال فى الغرب فى طريقه الى أن يتجلى بدرا تاما على أوروبا .

(ص 27 — 28) .

فتح اسبانيا — الانقسام العربى اوقف فتح اوروبا وليس شارل مارتل

بعد هذا يمضى دربير الى تلخيص فتح العرب اسبانيا ، واشرافهم على فتح فرنسا لولا ما كان من تنكيل موسى بن نصير بطارق بن زياد ، واستدعاء الخليفة الوليد لموسى وسجنه اياه عقابا له على ما ركب فى حق الفاتح الاول . ويقول : ان هذا العمل العادل قطع على موسى تخطيطه الرامى لقطع أوروبا الى القسطنطينية لاعلاء كلمة الله .

ويقول : ان الانقسامات بين العرب فى اسبانيا نفسها ثم الصراع الدفين بين الامويين والعباسيين على الخلافة — وهو الصراع الذى لم يلبث أن انفجر فعوق كل شىء — هو السبب الحقيقى فى توقف الفتح العربى لاوروبا ، وليس سيوف شارل مارتل وجماعته ، ويسخر بما قيل عن ضخامة عدد قتلى المسلمين فى واقعة بلاط الشهداء .

ثم يمضى بعد ذلك الى حديث عن الحضارة العربية فى الاندلس مبينا جمال قصور الخلفاء الامويين وبذخها ، وروعيتها وما وفروا لها من أسباب النعمة ، وفنون الترويح التى احوالت الحياة فيها الى سعادة

فردوسية ، على حين كانت « مساكن حكام المانيا ، وفرنسا ، وانجلترا لا تكاد تفضل الاسطبلات — فهي بدون مداخن ولا نوافذ ، وبسقفها فتحة يخرج منها الدخان على حال اخصاص بعض الهنود » . (ج 2 ص 31) .

النور يبدد الظلام :

بعد ذلك ينتقل الى الحديث عن بعض ما منح العرب لاوروبا من الوان الحياة حتى عرفوهم معنى العيش ، وما منحوا العلم من تقدم حمل اوروبا الى ما تستمتع به اليوم ، وما تفخر بأنها بنته ، وما بنت شيئا ولكنها نمت بحكم الاتصال والتدافع التسلسلى وبدفع من عامل الزمن ، ما اخذته .

في العلم والفن :

فيشير الى سريان الجمال النسائي العربى من اسبانيا الى جنوب فرنسا ومعه الغزل والغناء والرقص والماندولين (ص 35) ، واللى وفود الاوروبيين على الجامعات الاندلسية لينهلوا من ينابيع العلم والمعرفة وليتذوقوا الجمال ، ويقدم اهم امثله لذلك « جيربيرت » الذي عبر من جامعة « قرطبة » (الكافرة) الى كرسى البابوية فى رومة باسم « سيلفيستر الثانى » . (ص 36) .

في الشعر :

وينوه بفخر العرب بلغتهم ، « وهو الفخر الذى لا يلامون عليه » . (ص 36 — 37) ويقول : ان شعرهم هو الذى اعطى اوروبا شعراء التروبادور ، والطوافين المتغنين بالشعر (ص 34) ، وكانت المغامرات الادبية والفلسفية والعسكرية لا تقف عن عبور البيرينيز ، ومن هذا وجد الترف ، والذوق ، والفروسية ، وآداب المجتمع الرائقة طريقها من غرناطة وقرطبة الى بروفانس ولانجدوك » . (ص 35) .

« وكانت صفوة المجتمع القرطبي شديدة الكبرياء بأدبها . فسرت
عدوى بهيجة من العربيات المشاركات الى اخواتهن من وراء الجبال ،
فامتلاً جنوب فرنسا بسحر النساء وفتنتهن ، وبالرقص على رنات العود
والماندولين . (ص 35) .

(اقرأ عن الاصل العربى الحجازي الذي كان هذا الجمال الاندلسي
انعكاسا عربيا له فصلا عن « الموسيقى فى الحجاز » فى كتاب « تاريخ
الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجري ») .

« وكان العرب هم خالقى القافية فى الشعر ومدخلها على اشعار
غيرهم . (ص 37) ومن الشعر العربى المقفى ، « وهو اهم منا يتعلق
بنا ، اذ انه من الشعر البروفانسى — وهو ابن هذه المجهودات العربية —
برز الادب الاوروبى . ونسأت اخيرا به فى الادب الاوروبى الموشحة ذات
الاربعة عشر بيتا ، والقصيدة الرومانسية مطردتا الشعر الكئيب الذى
كان ينتجه آباء الكنيسة المزعجون الجهلة » . (ص 38) .

لو طأعت نفسى لترجمت لك كل اقوال هذا الرجل العجيب ، وانما
اخترت منه بعضه لان المجال لا يعيننى على تقديمه كله . ومن اجل
هذا تركته الا ما اعتبرته جوهريا ذكره فى هذا الفصل .

فى التاريخ :

بعد هذا يتحدث عن التاريخ فيقول : « انه اذا كان الخيال ثمينا
لدى عرب الاندلس فان التاريخ لم يكن اقل قيمة . ولقد كان لكل خليفة
مؤرخه . وانك لا تكاد تغفل عن غرائز العربى تطل عليك دائما ، فلم يكن
المؤرخ يكتب عن الخلفاء فحسب ولكنه كان يكتب كذلك عن مشاهير الخيل
والابل . ونما « علم الاحصاء » مقترنا بالتاريخ ولعل الذى جعل دراسته
ضرورية وفرضها على العسكريين العرب حاجتهم الى تقدير الجزية
المفروضة على من لم يسلم من المغلوبين ، ثم اتصلت دراسته حبا فيه

وتذوقا له . ولا شك في أن مثل هذه الضرورة ، النابعة من وضعهم التاريخي الذي كانوا فيه ، هي التي طبعت علومهم بطابعها العملي البارز . فلقد كان العدد الكبير من علمائهم مسافرين للعمل أو رحالين ، فهم في حركة دائبة لنشر المعرفة أو لتحصيلها ، جواز سفرهم علمهم ، وهو وحده الجواز الكافي لتقديمهم الى بلاط أي أمير في افريقية أو في آسيا . فصاروا بذلك على اتصال دائم برجال الاعمال ، وبالنابهين من العسكريين ورجال الدولة ، حتى غدوا مشبعين بروحهم العملية ، ومن هنا برزت سيرتهم الرومانتيكية الفريدة التي يعرضها علينا مترجموهم ، فاذا هي تتقلب بين النجاح الرخي والموت العنيف .

نموذج كتيب للتأثير الأوروبي : طه حسين

(من التناقضات الصارخة في قصة التاريخ العربي بين من اهل نفسه للقول فيه وبين من لم يحصل شيئا من وسائله ولكنه اقتحم بابه اقتحاما من غير تهيو أو استعداد ، ما هو قائم أمامي من التفاوت الواسع جدا بين رجل غير عربي مثل « دريبر » وبين رجل نشأ في العرب وقذف بنفسه على تاريخهم مثل « طه حسين » . الاول يقول استنتاجا مما قرأ وفهم ووعى ، والثاني يسوق القول اعتباطا ، ويلقى به جزافا في غير احتياط ، وفي غير تراجع الى ضمير يحتكم المؤرخ الحي العف اليه قبل أن يقضى في المسألة التاريخية الواحدة قضاءه ، ويصدر حكمه .

دريبر هنا لم يرجع في حكمه الى مراجع كان من المستحيل أن يرجع اليها طه حسين . فالرجل في قياساته واستدلالاته يرتد الى مفاهيم مشتركة ، والى مراجع قريبة قائمة بين يدي كل من قرأ عن العرب وعن تاريخهم . مفاهيم تستفاد من أقرب وأشهر ما هو معروف في حياة الفتح الاسلامي ، وتستفاد مما يترسب في قاع وعى القاريء العامي فضلا عن القاريء الخاص ، عن الحياة العربية .

فدريبر يرجع الى واقع قائم في حياة الدولة العربية لا شك فيه ،
ولامراء : وهو تقدم الحسبة عند العرب معتمدة على الحساب بمعداه
المعروف الشائع ، وعلى الجبر بطفرته الهائلة الى طى الاعداد الضخمة
تحت الرمز المفرد ، للسير بالعمليات الحسابية الطويلة المعقدة في ظل
الاختزال ، والانتهاه فيها الى النتيجة المطلوبة بأقل عنف . وهى أمور
كلها لم تأت طفرة بالطبع ولكنها درجت بمبتكرها الحاجة الى توفية انتظام
العمل الكبير في الدولة . وكلها متطلبات تبدأ من اول مراحل تكونها بعد
استنباطها على وجه الارض وامتدادها على الزمان . تنمو من غير شك
ولكنها لا تنعدم أبدا . فهى موجودة منذ انبثاق التكوين الاجتماعى الاول
لكل مجموعة انسانية تتساند حاجاتها وتتداخل حتى تهىء لنفسها أسباب
العيش . وهذه بديهية من بديهيات « علم الاجتماع » الذي ضم « فصوله
المتفرقة في كتب العلماء العرب ابن خلدون ، وعنه أخذه الاوروبيون ،
والذي حصل « طه حسين » على دكتوراه « الجامعة » من باريس
في موضوع عليه . فالامر فيه قريب منه ، والتعريف بما حصله « دريبر »
موجود فيه ، بل انه اولية من اولياته . و « دريبر » يعرف ان العرب
هم الذين اعطوا العالم والفكر الانسانى « الصفر » ، أساسا وقاعدة
لكل تقدم انسانى في حقل العلم النظري والتجريبى ، كما يعرف ان العرب
هم الذين اعطوا أوروبا « الارقام » التى صارت تحسب بها كل حسبة
بنت عليها تقدمها المادي الحاضر ، فضلا عن تمام التكون الحسابى
والجبرى العربيين اللذين هما اثنان ما أعطى الانسان للانسان فى طريق
التجربة والتقدم التكني . ويعرف كذلك ان التجارب العربية وما تمخضت
عنه من نتائج مجسدة باقية فى الكيمياء والعلوم البصرية والطبيعية وفى
الطب العملى والصيدلة وفى الزراعة ، وفى غير هذه كلها هو الارضية
الحقيقية والاساس ونصف البناء الذي أقام عليه التجريب الاوروبى وجوده
الآن . ونحن لا نطلب الى طه حسين ان يحقق لنفسه قدر هذا الذي حققه
« دريبر » الاستاذ الجامعى الأمريكى فى مستهل القرن العشرين ،
وأواخر القرن التاسع عشر ، فذلك كان أبعد من مطال القوى والكفايات

المهياة للرجل ، ولكننا كنا نرجو أن يذكر تلك الاوليات من « علم الاجتماع »
الذي يدعى أنه « كتب » فيه رسالة خاصة حصل بها على « الدكتوراه »
— وان كانت « جامعية » — من باريس . واقول : « كتب » وانا أدري
دالتها حق الدراية .

مستوى الكفاية يقع دون مستوى المهمة :

لكن الرجل لم يذكر للأسف هذا ، ولست أدري ان كان هذا لقصر
ذاكرته ، او لنقص في قدرته على استيعاب جوانب القضية الواحدة ،
واستحضار أطرافها مجتمعة تحت رائيه الذهني . وكلاهما لا يؤهلان
الرجل للدخول على البحث العلمي ، ونقص القدرتين داعية الى التشكك
في صحة عقول من يقرأ للرجل فيقبل ما يقول وهو لا يرى أن صاحبه وهاديه
والآخذ بيده للدخول على التاريخ ، لا يرى طريقه هو .

وليس للحكم على الرجل الذي ضل كل هذا الضلال في ميدان البحث
حتى فقد هذه الاوليات من تكئات الحكم وأسناده الا هذا الذي قلته ،
وانه لا عذر له أن نقوله فيه ، لان البديل له لا ينصفه من التاريخ بقدر ما قد
يساعد هذا على انصافه .

ذلك انا لو افترضنا في الرجل القدرة على تذكر هذا عند خروجه
الى الاحكام التي قدمها في كتابه « الشيخان » ، ورفض فيها احصاءات القتلى
والجرحى من الروم او الفرس ، واحصاءات العرب الجيوش العاملة
في المعسكرين المتقاتلين ، واحتكامه في هذا التزييف الى « نقص وجود »
احصاء دقيق ، وحين لم يكن للناس علم بمناهج البحث والاستقصاء
وتحقيق احداث التاريخ « (الشيخان ص 8) لقلنا : انه غير سليم النية
وهو ما لا أريده .

وهذا التداري وراء مناهج البحث والاستقصاء حيلة لا تكشف عن
براعة في الاحتيال ولا قدرة عليه .

فالامر لم يكن في حاجة الى هذا العناء كله ، بل ليس في حاجة الى بعض هذا لانه لا يتصل الا بالقدر الاولى جدا من معرفة الحسبة التي كان يعرفها كل عربى بالممارسة في تجارته ، والتجارة « الخارجية » واقولها في وضوح كاشف ، كانت وسيلة العيش الاولى عند العرب في جاهليتهم الطويلة ، وعمادها القوافل الجبارة التي كانت تحمل الى افريقية واوروبا حاجاتها من التوابل والبخور والتمر والحريير والجلود القرظية وشفائف اليمن الحريرية التي لم يكن اشهر منها في العالم القديم . والارجوان الذي كان ملوك الروم يطلبونه منهم بأعلى ثمن ، لا ييخلون في الحصول عليه بشيء . وفي مثل هذه القوافل كانت تحمل اموال القادرين عليها امنائهم يؤدون عنها الحساب لاوليائها ، وعلى القافلة كلها رئيس مسؤول عن كل ما تحمله القافلة . ولم يقل احد ان التجارة يمكن ان تمضى بغير حسبة الا مخرق او ابله .

واما ان القيادات كانت تعرف الخارجين معها بالاسم وبالشخص — والتنظيم العسكري فيها كان على اساس الوحدات القبلية — فأمر يعرفه أقل الناس اضطلاعا بالعمل في الحقل العربى . وقسمة الفنائم تأتى بعد الموقعة ولا مجال فيها لاسقاط محارب أو جواده في حالة الفارس ، ولذا فان العدد مكفول الدقة ، والناقص يعرف اذا غرق في نهر أو تردى في هوة جبليّة .

واما اعداد قتلى العدو فالامر فيه أهون وأقرب منالا ، واما معرفة عدد جيوشهم فانى لا عجب كيف لم يعرف الرجل الذي ادعى انه غارق في المعارف اليونانية والرومانية الى الاذقان ، حتى كلف نفسه — بين المستشرقين أول عودته من اوروبا بتدريس « التاريخ القديم » — وكان يعنى به اليونانى والرومانى — كيف لم يعرف هذا الرجل الاعداد المحدودة للفيلق الرومانى في الحرب ، وانعزاله التقليدي في معسكره الخاص به على أرض التهيؤ للمعركة في منازل به بقرب ساحتها ، ولم يعرف ان اوضاع الفيالق في منازلها كان كافيا لتحديد اعدادها بأبسط حسبة لمن علا على

شرف يطل على مكان نزولها . وهناك ألف طريقة وطريقة للوقوف على اعداد العدو .

عيون المسلمين في حرب فارس :

ولما نزل المسلمون القادسية وراحوا يغيرون على السواد ، لم يكن قائد منهم يتقدم خطوة في أمر هام الا قدم أمامه عيونه ، وانتظر مقدمهم بأخبار عدوهم . فكان المسلمون على بينة دائمة بحال عدوهم .

ولا أريد أن أعدد الامثلة ، فيكفيني منها مثلان أو ثلاثة :

جاء في الطبري (ج 4 ص 92 المطبعة الحسينية) :

« وبعث سعد عيونا الى اهل الحيرة والى بنى صلوبا ليعلموا له خبر اهل فارس ، فرجعوا اليه بالخبر بأن الملك قد ولى رستم . . . الارمنى حربه ، وأمره بالعسكرة . فكتب بذلك الى عمر » .

ولما ولى يزيد جرد رستم قيادة جيشه كان يريد رستم على أن يلقي العرب في معركة حاسمة يستخدم فيها جيشه كله ، وكان رستم يرى مطاولة العرب ، جيشا صغيرا بجيش مثله ، وان يخادع العرب بالكيد ولكن الملك كان لا يرى رايه فيقول له رستم :

« ان الاناة في الحرب خير من العجلة ، وللانة اليوم موضع ، وقتال جيش امثل من هزيمة بمرة ، واشد على عدونا . فلج وأبى وخرج حتى ضرب معسكره بساباط ، وجعلت تختلف الى الملك الرسل ليري موضعا لاعفائه وبعثة غيره ، ويجتمع اليه الناس . وجاء العيون الى سعد بذلك من قبل الحيرة وبنى صلوبا ، وكتب الى عمر بذلك » . (ص 97 من المرجع وعملية استطلاع ثالثة اكثر تفصيلا كان العين فيها طليحة الاسدى .

يروى الطبري :

« فلما دنا رستم ونزل النجف بعث سعد الطلائع وأمرهم أن يصيبوا رجلا

ليسأله عن أهل فارس (الطليعة من الواحد الى العشرة) فأخرج سعد طليحة في خمسة ، وعمرو بن معدى كرب في خمسة . . . » فأما عمرو فعاد هو وجماعته لانهم وجدوا أن رستم قد تقدم عن النجف وقارب جيش سعد فلم يكن بين الجيشين الا فراسخ . وأما طليحة فتقد أبى الا أن يتم على طريقه وحده بعد أن تركه رفاقه عائدين مع طليعة عمرو ابن معدى كرب لان طليحة كان يرى أنه انما أرسل ليتعرف على حالة العدو لا ليتعرف أين موقعه . يقول الطبري :

« ومضى طليحة وعارض المياه على الطفوف حتى دخل عسكر رستم ، وبات فيه يجوسه وينظر ويتوسم . فلما أدبر الليل خرج ، وقد أتى أفضل من توسم في ناحية العسكر ، فاذا فرس لم ير له في خيل القوم مثله وفسطاط أبيض لم ير مثله ، فانتضى سيفه فقطع مقود الفرس ثم ضمه الى مقود فرسه ثم حرك فرسه فخرج يعدو به ، ونذر به الناس والرجل فتنادوا وركبوا الصعبة والذلول ، وعجل بعضهم أن يسرج فخرجوا في طلبه فأصبح وقد لحقه فارس من الجند فلما غشيه وبوا له الرمح ليطعنه عدل طليحة فرسه فنذر الفارسي بين يديه فكر عليه طليحة فقصم ظهره بالرمح ثم لحق به آخر ففعل مثل ذلك ، ثم لحق به آخر وقد رأى مصرع صاحبيه وهما ابنا عمه فازداد حنقا فلما لحق بطليحة وبوا له الرمح عدل طليحة فرسه فنذر الفارسي أمامه ، وكر عليه طلحة ودعاه الى الاسار فعرف الفارسي أنه قاتله فاستأسر ، وأمره طليحة أن يركض بين يديه ففعل ، ولحق بهما الناس فرأوا فارسي الجند قد قتلوا وقد أسر الثالث ، وقد شارف طليحة عسكر المسلمين فأحجموا عنه ونكصوا ، وأقبل طليحة حتى غشى العسكر وهم على تعبئة فأفزع الناس وجوزوه الى سعد ، فلما انتهى اليه قال : ويحك ما وراءك ؟

قال : دخلت عسكرهم وجلستها منذ الليلة ، وقد أخذت أفضلهم توسما ، وما أدري أصبت أم أخطأت وها هو ذا فاستخبره .

فأقيم الترجمان بين سعد والفارسي . . . »

فقص الفارسي عليه قصة ما كان بينهم وبين طليحة .

« ثم أخبره عن أهل فارس بأن الجند عشرون ومائة ألف ، وأن
الاتباع مثلهم خدام لهم . وأسلم الرجل وسماه سعد مسلما » . (الطبري
ج 4 - ص 102) .

أما كيف كان المسلمون يعدون شهداءهم فيقول الطبري في بيان
ما وقع من هذا القبيل بعد ليلة أرمات من ليالى القادسية . وستنظر
فتجد على الشهداء وعدهم جرحى وقتلى قواما ، وعلى دفنهم أيضا
قواما ، وستجد الصبيان يحفرون القبور لشهداءهم ، والنساء يتسلمن
الجرحى ممن به بقية من ذماء عليهن يسعفنه :

« فأصبحوا من اليوم الثالث وهم على مواقفهم ، وأصبحت الاعاجم
على مواقفهم ، وأصبح ما بين الناس كالرجلة الحمراء (يعنى الحرة) ميل
في عرض ما بين الصفيين ، وقد قتل من المسلمين الفان من رثيث وميت
ومن المشركين عشرة آلاف من رثيث وميت .

وقال سعد : من شاء غسل الشهداء ومن شاء فليدفنهم بدمائهم .
واقبل المسلمون على قتلاهم فأحرزوه فجعلوهم من وراء ظهورهم .
**واقبل الذين يجمعون القتلى يحملونهم الى المقابر ، ويبلغون الرثيث
الى الناس .**

وحاجب بن زيد على الشهداء . وكان النساء والصبيان يحفرون
القبور في اليومين : يوم أغواث ويوم أرمات بعدوتى مشرق . فدفن
الفان وخمسائة من أهل القادسية ، وأهل الايام . ومر حاجب وبعض
أهل الشهادة وولاة الشهداء بأصل نخلة بين القادسية والعذيب ، وليس
بينهما يومئذ نخلة غيرها . فكان الرثيث اذا حملوا فأنتهى بهم اليها
وأحدهم يعقل سألهم أن يقفوا به تحتها يستروح الى ظلها ، ورجل من
الجرحى يدعى بجيرا يقول وهو مستظل بظلها :

الا يا سلمى يا نخلة بين قادس وبين العذيب لا يجاورك النخل «
(124 - 125) .

لم يكن الامر فوضى في تلك الحرب ، ولم يكن الحماس والحب للخلفاء هو الذي جعل الناس تسرف في عدد قتلى العدو . وانما كان لكل امر عدته ، ولكل عمل من أعمال الحرب القائم عليه .

ولم اقرأ في كتب التاريخ التي قراتها اخبار حرب الصق واعرق واقعية ، وابعد عن تزيد بمثل ما رأيته في كتب تاريخنا التي تروي اخبار هذه الحروب .

يقول الطبري : « كتب الى السرى عن شعيب عن سيف عن مجالد عن الشعبي قال :

كان اليوم الثالث (من ايام القادسية) يوم عماس . ولم يكن في ايام القادسية مثله ، خرج الناس منه على السواء كلهم على ما اصابه كان صابرا . وكلما بلغ منهم المسلمون بلغ الكافرون من المسلمين مثله ، وكلما بلغ الكافرون من المسلمين بلغ المسلمون من الكافرين مثله » . (الطبري - 4 ص 126) .

والمتعرض لكتابة التاريخ وللفتوى فيه اذا لم يعرف مثل هذه البسائط التي يلم بها طالب الثانويات في المدارس الاوروبية ، والفرنسية من بينها خاصة ، فانه عالية وكل على التاريخ .

والقائد الذي يدخل المعركة ، وهو لا يعرف عدد عدوه وسلاحه وقوته الحقيقية بالقياس الى جنده وعدته ، احمق من غير شك مغامر بأرواح قومه ، ملق بهم في هوة الموت التي لا ينجو مقتحمها ولا بالصدفة . لقد ظن طه حسين أن العرب كانوا اطفالا يتلعبون بعصى القش في حارات القرية ، اذا قيل لهم : اخرجوا خرجوا ، واذا قيل لهم : اجمعوا هجموا وانتصروا . وهذا هو منتهى جهل الجاهل بأسس العمل العسكري ، وبالتاريخ والرجل الذي لم يكلف نفسه بقراءة شيء عن حروب الحارث الكندي مع الروم ، في الكتب اليونانية واللاتينية التي كان يزعم بأنه يرجع اليها لتدريس اول مادة تكلف تأديتها في الجامعة القديمة هو اعجب استاذ

عرفته في تاريخ الجامعات ، وأولى به أن يكون الدعى الدخيل على التاريخ
وانه لأولى الناس بأن يضحك الناس من قياساته ومن استدلالاته ، دون
حاجة للالتجاء الى مذهب « ديكارت » ، حتى ولو أنهم لم يعرفوا عن
مذهب « ديكارت » الا هذا القدر الذي يظهر أن طه حسين لا يعرف غيره
مما هو مذكور في كتبه . كل علمه مبنى على الشائعات .

والحارث الكندي وأبناؤه وانتصاراتهم التي افقدت الروم توازنها
تمثل دورا من أدوار اللقاءات التجريبية بين العرب والروم في الجاهلية ،
وتفرض على العرب المسلمين بحكم ملابساتها السابقة للعمل العسكري
مع الروم أن يكونوا على رؤيا واضحة بصيرة بعدوهم ، كيفما وكما وطريقة
عمل .

وبعد فانه اذ يفترض أن الجندي حين يشتبك في الحرب لا يدري عن
المعركة التي يخوضها الا بالقدر الذي يلبسه منها ، يفترض الخطأ
المحض زاعما أنه الصواب المحض . لقد كان قواد الجيوش الاسلامية
انفسهم يخوضون المعركة مع جنودهم في المواقع ، وقد قتل في موقعة
مؤتة ثلاثة من قوادها ، ولم ينج بها الا الرابع ، فهل كان القائد — وهو يحارب
حرب الجندي — لا يدري شيئا عما كان يقع لجيشه ؟ واي قائد هذا
اذن الا أن يكون مندوب طه حسين للعمل في قيادة المسلمين .

مغامر في العلم :

طه حسين لم يقرأ شيئا الا اتفه ما يقرأ في سبيل ما كان يلتزم القيام
به من كتابة التاريخ الاسلامي . ثم انه كان جريئا مقداما ، اعتاد الوصول
الى الشهرة عن أيسر السبل ، وقد جرى على هذا في كل ما كتب . ويكفى
أن تعرف أن أكثر من نصف كتبه مجموع من مقالاته الصحفية التي كان
يكتبها كل اسبوع ، وأحيانا كل يوم . فهي لا تكلفه الا سحابة من نهار .
وكتابه على هامش السيرة — فضلا عن استقاء موضوعه من كتاب
الاخوان جيروم وجان تارو : « خيل الله » لم يرجع فيه الى ما وراء

« السيرة النبوية » لابن هشام . ولو كلف الرجل نفسه بقراءة ما جاء عن حروب التحرير الاسلامية في كتاب واحد كالطبري — على ما رايت من نماذجه — لجنبه ذلك كثيرا من الزلل .

وعلى أصحابه أن يقنعوا بهذا ، فانهم — ان هم أصروا على أنه كان يعرف هذا الذي اتهمه بجهله — وضعوه موضع التهمة ، ووصموه بسوء النية ، وما ذهبت الى هذا .

فدريبر أطلع وقرا وفهم ووعى فقال ، وصدق القول على حين كذب قومه . ودريبر أدرك من أوليات المفاهيم عن الحياة العربية ما يعرفه كل متصل بالتاريخ العربى ، وما توفر معرفته القواعد المنطقية والاستدلالية للخروج الى ما خرج اليه .

ولعل قائلًا يقول : ولكن « دريبر » يتحدث عن الحياة الاسلامية وهذا الاعتراض يسقط اذا هو عرف أن دريبر يقف عند الحياة الاسلامية ، لانها الموضوع الذي يفى بحاجته في الجانب الذي اختاره لبحثه . هذه واحدة .

مدير الحسابات في جلولاء :

والثانية : أن ما رتب عليه دريبر نتائج يعرف كل مبتل للحياة العربية الجاهلية انه كان موجودا فيها بمثل ما كان موجودا في الاسلام . وصدر الاسلام في التاريخ الحى للامة العربية من حيث القيادات العربية امتداد للعصر الجاهلى ، فهى قد عملت في الجاهلية مقدمات عملها فى الاسلام . ولعله قرأ الخبر المشهور عن مقدم زياد بن أبى سفيان على عمر بن الخطاب رضى الله عنه من العراق بحساب « جلولاء » ، وتقديره لعمر مع وصف لما صنعه المسلمون في حربهم الفرس ، « فقال عمر : هل تستطيع أن تقوم في الناس بمثل الذي كلمتنى به ؟ فقال زياد : والله ما على الارض شخص أهيب في صدري منك ، فكيف لا أقوى على هذا من غيرك ؟

فقام في الناس بما أصابوا وبما صنعوا ، وبما يستأذنون فيه من
الانسياح في البلاد .

فقال عمر : هذا الخطيب المصقع .

فقال : ان جندنا اطلقوا بالفعال لساننا ؟ «

(تاريخ الطبري : ج 4 ص 182) .

ولعل طه حسين لا يدري أن غنائم « جلولاء » بلغت قيمة ثلاثين
مليوناً من الدينار ، وأن خمسها المحمول الى عمر رضى الله عنه بالمدينة
بلغ ستة ملايين ، وأن زيادا صاحب هذا الخمس ليقيم للخليفة عنه وعن
مجموع الغنائم حساباً تفصيلياً يضع كل جزئياته بحيث يرضى الخليفة
العادل الحازم الأمين . فلم تكن مهمته الحسابية بالقدر الذي تقصر فيه عن
أضخم الحسابات التي تجري اليوم في أي عمل حكومي . وزياد كان على
الحسابات في موقعة « جلولاء » . ولم يكن بالطبع وبحكم ضخامة العمل ،
ودقة تقديرات ما أخذ من الغنائم ، وحده . فهو رئيس الحسابات ومن تحته
العدد الجم المتناسب مع عمليات الإحصاء والضبط والتقسيم التي تجري
في غنائم الحروب في ذلك الزمان ، بين جند الجيش الإسلامي وفرسانه ،
بعد عزل نصيب بيت المال .

ولا غرابة في أن يكون الرجل من معدنه . فزياد هو بن أبي سفيان ،
وأبو سفيان كان رئيس القوافل التجارية التي تبعث بها قريش الى
الشمال صيف كل عام ، في رحلة الصيف التي أشار اليها القرآن الكريم .
فهو ولي حساباتها بقدر ما هو ولي أمانتها .

لم يكن الأمر على ما رأينا من الهوان بحيث ظن الرجل الذي لم
يكلف نفسه قراءة أشهر مراجعه حتى يتلمس طريق السلامة في مواجهة
موضوع شائك لا تجدى في معالجته « سياسة » التماس التقية جنة
وترسا لدس عوامل الهدم للتاريخ العربي باسم « الشك والبحث العلمي

الحديث .

وكلها عبارات جوفاء لا ينطق بها الا من لم يكلف نفسه التماس الحقائق الدالة على وجودها في كتب السلف . فليس يعدم الناظر المدمن النظر في كتاباتهم أي نحو من أنحاء المعالجة المنطقية ، موزعة في جوانب شتى منها ، يلجأ اليها علماءهم عندما يدعو النظر الى تحقيق بعض القضايا . وهو هو ما يدعى بالبحث الحديث .

وليس في التفكير الانساني باب استدلال أو قياس لم يستخدموه في معالجاتهم للقضايا « الكلامية » . ولعلنا سنمر ببعض هذه التحقيقات في جوانب من كتابنا هذا عندما تأتي مناسبتها . ولكن هذه العبارات التويمية للعقول الغافلة هي عدة الداخلين على التاريخ من غير بابـه كما رأيت . وما أحرانا بأن نقول لهم قولة الجاحظ :

« رأيت أن سب الاولياء أشفى لدائك ، وأبلغ في شفاء سقامك ، ورأيت أن ارسال اللسان أحضر لذة ، وأبعد من النصب ومن اطالة الفكرة ومن الاختلاف الى أرباب هذه الصناعة . .

ولو كنت فطنت لعجزك ووصلت نقصك بتمام غيرك ، واستكفيت من هو موقوف على كفاية مثلك ، وحبيس على تقويم أشباهك كان ذلك أزين في العاجل وأحق بالمثوبة في الآجل ، وكنت ان أخطأتك الغنيمة لم تخطك السلامة » .

كان الجاحظ ، وهو يسوق هذه العبارات ، يفكر في رجل قليل الانتفاع بما بين يديه من عمل غيره في علم حمل هو نفسه الى العمل فيه دون أن يعد للامر عدته ، ودون أن يوفر للدخول عليه أسبابه فعاب بجهله غير معيب ، واقتحم بجرأته غير مقتحم . ووجد اللذة والانتشاء في سب فرد وتجريح كاتب ، على أسس من ادعاء عريض للعلم غير الموجود ، فما بالك برجل اقتحم على أمة بتمامها تاريخها ومقدساتها ، وهو لا يملك لهذا من ادواته الا غفلة الاغرار ، متداريا وراء انتحال اسم

« البحث الحديث والتجديد » ؟) .

عود الى دريبر :

بعد هذا يمضى دريبر الى الحديث عن بعض فلاسفة العرب وعلمائهم وما قدموا للعلم وللعالم . وكيف طبقوا علمهم في الكيمياء ، ويشير الى بعض النتائج التي انتفع بها من جاء بعدهم — وأوروبا خاصة في نهضتها الحاضرة ، وعمل العرب في الطب والتشريح ، والرياضيات ، وتطبيقات الرياضيات في الفلك ، وعن تحديد المأمون لحجم الارض ، وقد تحدثت عن هذا في مكان آخر من هذا الكتاب — وعن تحديد العرب طول السنة بدقة ، وكيف أخذت الكنيسة عنهم هذا وفرضته في أوروبا ، وعن زيادة الحسن بن الهيثم التدقيق في الحسابات الفلكية ، وقياس الزمن باستخدام هزات البندول ، وعن استخدام المرقب الانبوبي ، وكيف أعطى العرب الانسان البوصلة ، واختراع العرب المدفع وصناعتهم البارود . ويقول : ان المدفع الذي كانوا يستخدمونه كان مصنوعا من الحديد المطرق . ويقول : انهم اذا كانوا قد أدخلوا على الناس هذا الشر فانهم قد كفروا عنه بتقديمهم البوصلة . ويتحدث عن ترقيتهم فنون الحياة وغير ذلك مما لا سبيل الى تفصيله هنا .

تآمر الاوروبيين على كتمان التاريخ العربى :

ويعقب على هذا الكلام بقوله ، وهو اعتراف أوروبى ذي ضمير يقظ أحب أن ننتبه اليه لنعرف أن الذين جاءوا من بعده مثل هونكه وغيرها لم يسبقوا ابناء جلدتهم في هذا الاعتراف ، وإن ما جاء عند هؤلاء انما كان محاولة للاستغفار بعض المحاولة ، وهم اذا كانوا قد أثبتوا بعض ما انكشف من الكثير المكتوم ، وبعد أن رأوا أن الاعين قد تفتحت على افكهم ، فانما صنعوا هذا ليقنع من شاء القناعة به تاركا في هدوء الادعاءات القائمة عند جذور هذا الاعتراف ، من أن اليونان كانوا أصلا ضخما من الاصول التي أخذ عنها العرب أسس ما بنوا ، فهم رفعوا على ما جاءهم

من غيرهم ، وهذا الغير أوروبى .

وسنأتى فيما بعد الى تحقيق هذه القضية التى أمرضت التاريخ
الانسانى كله ، وأظهرت فى قحة كثيرا من وجوهه على غير حقيقتها .

يأتى دريبر بعد هذا الى قول حاسم فى تبين موقف جماعته من التاريخ
العربى ، وعن قدر ما أخذوا من الحضارة العربية ، وعن سكوتهم التام
عن الحديث عن هذه فى تواطؤ لابد سائر يوما الى انكشاف وافتضاح
فيقول :

« لا أستطيع الا أن آسى أشد الاسى للسيرة المنتظمة التى جرت
عليها الكتابات الأوروبية فى تواطؤ مدبر حتى تخفى عن العيون المنن
العلمية العربية التى تنوء تحتها أعناقنا » . (ج 2 — 42) .

ويقول (ص 44) :

« كذلك كان خلفاء الغرب (الاندلس) : عظمتهم المشرقة ، نعمتهم
ومعرفتهم ، والى هذا القدر تبلغ ديونهم الملزمة لاعناقنا — ممن ظلت
أوروبيا المسيحية ، فى نفاق فريد ، دائما تكتمها . لقد جاوزت صيحة
التكفير الذى رمت به أوروبا العرب عمر الحروب الصليبية » .

ويقول (ص 49) :

« ويقال : ان جيربيرت (الذى صار الى البابوية تحت اسم سليفستر
الثانى) هو الذى أدخل الأرقام العربية فى أوروبا ، بعد أن تعلمها
فى جامعة قرطبة الإسلامية » .

وعبارته « يقال » هنا لا ترتد الى القضية الاساسية ، وهى دخول
الأرقام العربية أوروبا ، فهى حقيقة متفق بينهم عليها ، وانما الترجيح
قائم عنده فى شخص من أدخلها : أهو جيربيرت هذا أم سواه ؟

حربهم للتاريخ استمرار صليبي :

ويقول : انسى حزين لهذا الاتجاه المنظم المخطط الذي تواطأت على السير فيه الكتابات الاوربية ، في سعيها جاهدة الى اخفاء ديوننا العلمية للمسلمين . ولا شك عندي في أنها لن تظل مكتومة امد طويلا ، فالجور المبني على الحق الديني او الغرور القومي لا يمكن ان يمضى خفيا الى الابد » . (ج 2 - 42) .

هي اذن حرب فكرية يعتبرها دريبر امتدادا نفسيا وعقليا للحروب الصليبية همها ابتلاع تاريخنا . ومثل هذا ، اذا مضى اول امره في ظل الانكار والكتمان للمأخوذ ، فان الحرب وحدة لا تتجزأ ، والاحقاد التي تضطرم على الافئدة نارا ، لابد ان تتجاوز الكتمان الى محو الاصول ، وقتل ادلة الاثبات على الاخذ ، والتعفية على المفاخر التي تضيء من وراء تلك الاخبار وتلوح بها ، والسعى الى تزييف ماضى اوروبى يخفف من حدة التناوت القائم على الاخذ الغصب ، والنكران المنظم .

وهذا بالضبط هو ما وقع فلقد قاموا يشوهون ماضينا ، منتحلين الكثير منه ، زاعمين في هذا انهم يبنون التاريخ والماضى على اسس علمية ، وما تصورت يوما قط ان يهزل هازل باسم العلم بقدر ما هزلت اوروبيا بهذا العلم .

تلقى الرجل الضئيل العقل ، التافه التكوين فيما دعاه البحث « العلمى » ، يتصدى لخطر القضايا ويصدر فيها الحكم في قحة تتصاغر امامها كل قحة . وهو يفعل كل هذا وعواره باد ، وخروم عقله ، وفداحة جهله بأوليات العلوم الراسخة ، وانحراف هواه ، كلها تصرخ في اذنيك وتراها عيناك . لكن الامر عندهم — كما شخصه دريبر في عباراته الماضية — حرب تسود فيها النفوس بظلام الاحقاد : حرب صليبية لا تزال معلنة ، يعيشها قوم بكل ما عندهم من مقاييس الحرب القذرة التي تعرفها اوروبيا ، ويشخصها ماكيافيلى آمن تشخيص .

وهم بهذه الروح يدخلون على كتابة تاريخنا . والمنهج السهل اليسير الذي لم يعد سرا هو التشكيك فيما كتبه قداماؤنا عن تاريخنا ، ومحوه كأن لم يكن ، ثم البدء باصطناع صورة مضحكة لهذا التاريخ يخلصونها من نثار ملقاة على الطريق ، لا تتماسك في كيان عضوي ، ولا تنتهي ففى دلالتها الى هام يمكن أن تعقد به القضايا العامة ، أو تخلص منه جزئيات التاريخ الكبير الممتد على الدهور .

وقد عمل المرتزقة من أبنائنا ، أو ممن عاشوا بيننا الزمان الطويل من غيرنا ، فاندرجوا فينا ، وفي دمائهم لا يزال يصرخ عداؤهم لنا ، عملت هاتان الطبقتان ، الاولى بكساحها الفكري ، والثانية استجابة لعداء موروث على نشر هذه السموم التي بثها في تاريخنا التبشير الاستشراقي باسم البحث وباسم العلم . وانهم ليعيشون عليها في جامعاتنا ، يبتونها بـبين ناشئتنا ، لا يكادون يجدون بابا للعيش في الجامعات على غيرها .

وانهم ليساند بعضهم بعضا حماية لوجودهم الوظيفي الذي قذفت بهم اليه أسوأ مرحلة تاريخية امتحنت بها مصر ، فأعاشتها في جحيم من العذاب والهزيمة والذل والوصولية .

كتابات الاوروبيين للتاريخ العربي قد تقلبت في أطوار :

1 — الطور الاول طور الاغفال التواطئي للتنبيه على ما أخذوا من العرب وليس هذا في التاريخ الاوسط وحده ، ولكن في التاريخ القديم عند اليونان والرومان — وسنأتى الى ايضاح لهذا . وهذا هو ما أشار اليه دريبر .

2 — طور التهجم القائم على التزييف .

3 — طور الانتحال للشخصيات وللأجناس الشرقية القديمة متسللين من وراء ظاهرة تاريخية عامة : هي اغفال الجنس القديم الدلالة على اسمه ، أو على اسم غيره حيث لا تدعو الضرورات الى النص عليه انسياقا مع الموقف الطبيعي الذي يقنع فيه الكاتب بمعارف مخالطيه مما

يكتب لهم .

ولا أريد الآن التعرض بالتفصيل لهذا فله موضعه من الكتاب .

غير أنى أكتفى هنا ببعض الامثلة .

نموذج من عمل المستشرقين فى التاريخ العربى :

المنذر الفسانى والجزية التى كان يدفعها له الروم :

ومن النماذج الفكرية العجيبة الدالة على الانحراف فى تقديم الاخبار ،
والالتواء فى تصوير التاريخ وفى تفسيره هذا الخبر يسوقه « بلاشير » عن
المنذر الفسانى ، والجزية التى كان يؤديها له ملك الروم .

يقول (ص 60 — 61) :

وفى زمن جويستان الثانى (565 — 578 م) ازداد نفوذ المنذر
الفسانى حتى خشى منه أن يثور على الرومان كما فعلت زنوبيا من
ثلاثة قرون .

ونسى بلاشير عقله بعد أن أثبت ما أثبتته فاذا به يدور حول نفسه
فجأة فيقول :

« فهل كان جويستان مدفوعا فى اضطهاده المنذر بعامل دينى : وهو
القضاء على مذهب اليعاقبة الذى كان المنذر يدين به ؟ » .

قال انه خشى ازدياد نفوذ الملك الفسانى ، فكان لابد أن يسعى
الى التخلص منه قبل أن يصبح على خطر منه كما أصبح الروم من قبل
على خطر من « زنوبيا » . العلة اذن واضحة ، والتصريح بها أوضح ،
لكن كيف يقول هذا وفيه الاعتراف بأن الفساسنة كانوا يأمرن وينهون
فى الشام ملوكا مبسوطى اليد حتى يخشاهم هذا « الجويستيان ؟ غلطة
من وجهة نظر المغلوك التاريخى . ولكنها حقيقة فكيف يسحبها بعد الاعتراف

بها ؟ يدور حول نفسه فيقول : ان جوستينيان كان يريد القضاء على مذهب اليعاقبة .

فتجد الجد يختلط بالهزل في كتابة التاريخ وتكييفه للهوى . ولكن « بلاشير » رجل مثل « طه حسين » عقله ذو خروم ، فهو لا يستطيع ان يمسك بموضوعه فيقع ثيما وقع فيه ظانا انه سيخفف من تصوير وقوع الشام تحت سلطان ملك عربى قبل الاسلام ؟ غير انه لا يلبث ان يعود الى تأكيد ما اراد نفيه بعد اثباته فيقول :

« والصحيح ان الفيلارك المنذر حرم من اعانات الامبراطور على الرغم من الخدمات التى اداها الامراء الفسائيون منذ اكثر من اربعين سنة .

وجرت سنة (570 م) مصالحة لم يصدق فيها الطرفان فلم تدم طويلا حتى قبض على المنذر بعد زمن يسير ونفى الى صقلية سنة (581) . « كيف امكن ان يقبض على المنذر وهو الملك القوي الذي يخشى القيصر خطره ؟ حدث ذلك غدرا كما صنع الفرس مع النعمان الاخير . كانوا يستدعون على عهد فيؤخذون . ثم يقول : « حتى اذا ثار ابنه النعمانلقى مصير ابيه . . . »

ثم يعود بعد هذه الاكاذيب والتكيفات الى مواجهة الحقيقة التى اثر ان ينكرها ففشل يقول : « وان هذه الفوضى التى زادت حرجا التدابير التى اتخذها جوستينيان ليضمن زعامة الدفاع عن سوريا الشمالية هى السبب فى الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن عند الفتح الاسلامى . على ان الساسانيين ما لبثوا ان اقترفوا نفس الخطأ ، فلم يخلص اللخميون كما لم يخلص الفساسنة ففى سنة (402) خلع احدهم بتهمة العصيان ، كما ان قباد ملك الفرس خلع المنذر (510 — 554) على الرغم من الخدمات التى اداها لفارس ، ونصب مكانه اميرا من كندة (ثم يلاحظ فى الهامش ان احدا لم يذكر هذا الا مؤرخو المسلمين) وبلغ تخرج الاحوال اقصاه زمن ابي قابوس النعمان (580 — 602) الذى قتله كسرى انوشروان ، وعاد هذا الاخير الى طريقة الحكم المباشر ، وضرب

القبائل بعضها ببعض ، وانتهى الامر بثورة بنى بكر فى الفرات الاسفل وانتصارهم على الفرس فى واقعة ذي قار سنة (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث فى سوريا وفلسطين ، وهنا أيضا وجد الفتح الاسلامى الابواب مفتوحة أمامه .

الواقع انى لا أستطيع أن أتصور فكرا منتظما يمكن أن يواجهه مشاكله على هذه الحال من الخل والاضطراب والقلق .

1 — جويستان يخاف سطوة المنذر ، ويريد لهذه العلة أن يتخلص منه . وهى علة تجب غيرها فما معنى العودة الى التردد والقول بأن جويستان كان يريد القضاء على المنذر لانه على مذهب اليعاقبة ؟

2 — الروم يقومون بدفع « اعانات » للفساسنة الاقوياء الى حد أن تصبح قوتهم خطرا على سلطان الروم فهل ما يدفعه الضعيف المحتاج للقوى القادر المرهوب الجانب يدعى « اعانات » ، أم أن هذا هو ما يدعى فى عرف العلاقات العربية الدولية بالخرج أو الخراج ؟

3 — الخلاف يأخذ فى الدبيب الى علاقات بيزنطة والفساسنة ، وهو خلاف لا يصلحه الامر الذى يمكن أن يصدر من قيصر القسطنطينية الى من يزعم « بلاشير » أنه تابع له ، وانما يحتاج اصلاحه الى لقاء بين متكافئين قوة وسلطانا : يحتاج الى « المصالحة » فيتم الصلح الذى لا يملك قيصر سواه . ولكن الصلح لا يتصل ولا يطول بين الملكين . فلصالح من يفسخ الصلح ؟ ومتى يفسخ ؟

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة واقعة لا تدخل فى تناسق مع الوضع المرتسم بين صاحب القسطنطينية وبين صاحب الشام : نجد (بلاشير) ينقلنا فجأة عن كفتى التعادل بين الخصمين الى خلل صارخ يضع النتيجة موضع الغرابة والتنافر مع الماضى الذى رسمه : ذلك أنه يقول لنا : ان الملك قبض على المنذر ونفاه الى صقلية . كيف تمكن الضعيف من الملك القوى المخشى النازل فى دار عزه فقبض عليه ؟ لا أنت تدري ولا بلاشير

يـدري .

لا شيء يفسر هذا الخلل الا أن الرجل دعى — وهو آمن السي لقاء صلح مع قيصر ثم غدر به تماما كما صنع كسرى مع النعمان الخامس . لكن بلاشير يبتلع هذه الحقيقة ، ويقف منها عند النتائج ، ولا اعتبار لعقول الناس . ذلك أنه لا يكتب تاريخا فليس للتاريخ معنى ولا وجود عند الاوروبيين الا أنه أداة في حرب الاجناس . لكن المحارب جبان لا يستطيع أن يغاورك ولكنه يداورك ، فيعطيك ظهره في فزعه منك ، ويمكنك بذلك من مقتله .

فتجده بعد كل هذه الثعبنات في حمل الخبر الذي يكرهه ينتهى الى ما فهمته أنت منه ابتداء فيقول مرتبا على الماضى اخطر نتائجه ، ولعلك كنت تعرفه مذ بدأ به : « ان هذه الفوضى هى السبب في الهزائم التى منيت بها بيزنطة بعد نصف قرن على يد الفتح الاسلامى » .

ويأبى عليه « التاريخ » وقد قلت لك من قبل : « ان التاريخ هو القدر » الا أن ينطق ولو كره ، والا أن يستقيم بعد أن تلوى وتثعبن ، ويتدفق بالاعتراف شأن الجانى بعد طول الانكار فيقول :

« على أن الساسانيين ما لبثوا أن اقترفوا نفس الخطأ . . . وبلغ تخرج الامر اقصاه زمن ابى قابوس النعمان الذي قتله كسرى انوشروان . . . وانتهى الامر بثورة بكر . . . وانتصارهم على الفرس في واقعة ذى قار (611) ، ومنذ ذلك الحين سادت الفوضى المحيط العربى ، وعصف به التفكك القبلى كما حدث في سوريا وفلسطين ، وهنا ايضا وجد الفتح الاسلامى الباب مفتوحا » .

اذن فلقد كان العرب في الشرق والشمال هم الردء والدرع الواقى للفرس وللروم جميعا وعندما ترحزح هذا السد سقط الفرس والروم جميعا .

وبماذا كان الروم والفرس يحتفظون بهذا السد قائما وكيف هدموه بأيديهم ؟

كانوا يؤدون الخرج الى العرب وكان العرب ينظرون الى هذا الخرج
باعتباره قاعدة التحالف بينهم وبين مجاورهم من العناصر الاجنبية فلما
راح الروم والفرس يعبثون بالاتفاق انعمود غضب الفساسنة فصالحهم
الروم حتى امنوا لهم . وفي ظل العهد والاتفاق والامان وثب الروم غادرين
فكانت الطامة .

وكذلك صنع الفرس : الغدر الذي لا يعرفه العربي هو مفتاح
العقد عند الاريين .

ذلك هو التاريخ ، نطق على لسان المجاهد في خنقه فاختنق . وذلك
هو منهج كتابة التاريخ عندهم ، ومن العجب ان يتصدى لكتابته ضعفاء
العقول ، والهوى اشد لعقول الضعفاء هدماء وافسادا .

ولنرجع البصر الى تاريخنا ، وكيف نشأ ، وكيف كتب ، وعلى اي
الاسس قام ، لنكون لانفسنا رأيا واضحا نستطيع ان نتكئ عليه عندما
ننظر في بعضه ، عندما نأتى الى الكتابة فيه .

الباب الاول

الفصل الاول

– التاريخ عند العرب ودعائمه وأصوله
في مصر :

– كتابة التاريخ عند العربى ميراث
ضميرى

الشعوب العربية القديمة هى التى ابتكرت الخط ، ولم يبتكره احد قبلهم . وكل شعب اتخذ الخط بعد ذلك اما انه اخذه عن العرب اخذاً مباشراً ، واما انه حاكمهم فيه جرياً واتباعاً لسنة كانوا هم خالقها .

والكتابة قد اقترنت ببواكير جميع ما عثر عليه من بقايا الاطلال العربية ومن النقوش ، لا تجد اثراً مهما تضاعل ، ومهما اغرق فى القدم الا مقترنا بالكتابة ، وليس هذا هو الشأن فيما وجد من آثار الشعوب غير العربية على حداثة وجود هذه الشعوب وطفولتها التاريخية اذا هى قيسست بـماضى العرب التاريخى القديم .

والكتابة انما وجدت لتسجيل الاحداث والوقائع ، والابقاء على ما استحق البقاء من اعمال الشعوب . وحرصها على هذا التسجيل هو الذى هداها الى ابتكار الكتابة . ومعنى ذلك ومؤداه ان الكتابة صنو الشعور بالحاجة الى حمل الحاضر الى المستقبل : اي التاريخ .

وقد اتصلت الكتابة فى الآثار العربية منذ وجدت لم تنقطع فى مرحلة

من مراحل هذا التاريخ على عمقه الزماني والمكاني ، وعلى اتساع دائرة الوجود العربى على ظهر الارض كما سنرى .

ومعنى ذلك ، وبحكم من اعتياده العريق تصبح كتابة التاريخ هى القاعدة التى ترتقى بالميراث الدائم الى الثبوت فى الواقع والتركز فى النفس بما يشبه الفريزة الفاعلة . وهى بهذا اللاحاح والاتصال تستحيل الى قاعدة حيوية ثابتة ، والى ميراث ضميري .

والكتابة جرت فى المقبرة ، وفى المعبد ، وفى القصر ، وعلى الاثر مسلة وهرما ولوحة تذكارية ، وتغطى بها جدران مدن الموتى .

ومضت فى لفائف من أوراق البردى تدفن مع الميت فى مقبرته ، بل ومع الحيوان المحنط المدفون رمزا وشعارا لاسرة ، أو لفكرة .

لا يخلو أثر مصري من كتابة تسجل احداثا عن صاحبه ، أو احداثا عامة تتجاوز نطاق الواقع فى مصر الى ما خرج عنها .

شهادة أبى تاريخهم :

وقد ترك لنا هيرودوتس اليونانى — الذى يسميه الاوروبيون عبثا من العبث بأبى التاريخ — تحقيقا لما رآه وهو الذى عاشر كهنة من كهنة مصر وأخذ عنهم ، ولقن منهم — وصفا لمكتبات أوراق البردى التى سجل فيها الكهنة ارسادهم للاحداث الطبيعية التى كانت تقع فى مصر وما حولها خلال ثلاثة آلاف سنة ، حتى لقد خلصوا منها دورات طبيعية للاحداث الفلكية والجوية والزلازل ولفيضانات النيل يستطيعون على ضوءها توقع الاشباه منها فى الحقب المتناظرة .

والاسكندر المقدونى قد حمل الى اريسطو من العراق ارسادا فلكية مسجلة تغطى حقبة زمنية تصل الى ألف سنة وأربعمائة سنة لينتفع بها اريسطو فيما كتبه ، كما حمل اليه كتابا فى الحيوان هو الذى بنى عليه كتابه فى هذا الباب .

أبو التاريخ العربى الاقرب :

وكل هذه الآثار « تاريخ » بكامل معنى الكلمة . ومانيتون الذي كتب أول كتاب تاريخى حقيقى قدم فيه الصورة المتناسكة لتعاقب أسر الحكم الفرعونى على مصر كان كاهنا جمع كتابه من وثائق معبده وقد تشكك فيها الاوروبيون أولا ، جريا على عادتهم فى مواجهة كل تاريخ عربى ، وكذبه منهم من كذبه ، ثم لم تلبث الايام والكشوف المتعاقبة ان القمت افواههم الحجارة ، فعادوا يصححون الرجل الذي جرحوه بالامس .

واذا كانت كتابات الافراد التى كانوا ينقشونها على مقابرهم ، او يودعونها معهم فى توابيتهم تاريخا خاصا بعض الخصوصية — اذ ان من هؤلاء الاشخاص من كانت حياته تتصل بالحياة العامة فله فيها الاثر الذي يصلها بكتابته عن شخصه — ملوكا وافرادا من كبار موظفى الدولة فان كتابة التاريخ الشامل كانت تتم بأيدي الكهنة ، وتودع فى معابدهم رهن اوراق البردى ، وعلى لفائف الحرير الابيض الذي عرفه عرب شبه الجزيرة باسم « القباطى » ، كما كانت تودع فى خزاناتها كل ثمار معرفتهم ، فى عهد كان العلم فيه وقفا على التلقين فى المعابد للمصطفين الاخيار ممن يؤتمنون عليه .

شهادة صولون ينقلها افلاطون : ومكتبة الاسكندرية المصرية :

وقد قدم الشهادة فى هذا صاحبهم افلاطون نقلا عن صولون فى قصته خبر الاتلانتيد وان كان الامر من الواضوح ومن التبلور التاريخى بحيث لا يحتاج الى هذه الشهادة .

لبنات بناء مكتبة الاسكندرية :

فمن هذه المكتبات التى ابيحت بعد اقتحام قممىز سرية المعابد المصرية ، ونسف ما فيها ، وامتحانها ، وكهنتها بشر ما تمتحن به — المقدسات ، من هذه المكتبات خرج العلم المصرى الذي بنت به الايدي

والاذهان المصرية مدرسة الاسكندرية المشهورة باليونانية . من هذه المكتبات خرج ما انتهى الى بطليموس من معارف عن جغرافية العالم وأقاليمه وتقسيماته وتقاسيمه . ولم يكن ما عند بطليموس علما لدنيا يحصله بطليموس وهو جالس في غرفة مكتبه ، ولا منحة تقدمها الآلهة لعبادها ، انما كان محصلة الكشف القديم المتصل على اجيال ، المودع في خزائن المعابد والهيكل التي كانت تملكها الدولة ، بعد أن انتهى الى بطليموس حكمها ، وبعد أن أصبح هذا النبع الغدق الثرار حلا لمن استطاع .

الفصل الثاني

— مدرسة الاسكندرية المصرية
— العلم المصرى أصل تبدل حالة الفكر
الانسانى
ولم تكن النقلة مفاجئة ولا ارتجالية :

لم يقع التبدل التام لحالة العلم الانسانى ، ولم يجد الانتقال — من التأملات الفلسفية المحضة الى الدراسات العلمية الجزئية اولا — عند أريستو الذي يمثل حلقة الانتقال — الا بعد أن انفجرت اجواف المعابد المصرية عما فيها على يد قمبيز البربري ، فاتصل أريستو بما لم يتصل به أسلافه من العلم المكنون عن طريق تبدد ما كان بالمعابد المصرية وانتهاء الكثير منه الى أيدي تجار الكتب الذين وجدوا في القديم بقدر وجودهم فى الحديث ، وبعد أن وصلت به عثة الاسكندر العسكرية مباشرة بالكثير من هذه المراجع مما بقيت الإشارة الى بعضه ، وكيف بما غاب ؟ وبقي من آثار ما أخذ أريستو وظن أنه له ابتداء « منطق الشرقيين » الذي كان ابن سينا يرجع اليه في تصحيح منطق أرسطو .

ومدرسة الاسكندرية الموسومة « باليونانية » مدرسة جديدة تمام

الجدة على تقاليد المدارس والاكاديمية اليونانية ، بكل مقومات تكوين هذه المدرسة ، وبآفاقها الرحبة ، وبما حوت من مؤسسات لم يعرف اليونان من قبل ذلك شيئاً يشبهها أو يناظرها ، أو يشير الى ما يشبه النذير بشيء منها .

هو تنظيم كلى اثمره عقل رحب شمولى النظرة يشبه العقل السذى انشأ الهرم فأحاط فى هندسته ، وفى قياساته ، وفى مرتميات مغزاه ودلالته ، وفى تحقيقه ذلك التحقيق المعجز ، بكل ما يمكن ان يمتد اليه النظر الانسانى .

ليس هذا التنظيم الجامع الهائل بما امتد اليه وشمله من المؤسسات والمختبرات الدراسية ، وحقول التجربة العلمية للمواد وللحيوان ، وأدوات الرصد الفلكية ، وأدوات الهندسة التحقيقية ، وليس خلق نظام التفرغ العلمى الذى تمده الدولة الا صدى للوضع المتكامل لمعيشة الكهنة العلماء فى معابدهم عاملين تمدهم الدولة بمصادر العيش حتى يفرغوا كل لما هىء له من اسباب توصل الى تحقيق النتائج الخطيرة ، وتجميع المعارف التى كانت تبنى على قواعدها تلك المبانى الجبارة ، وتتقدم بها تلك الصناعات التى تكشف عنها الآثار المصرية الباقية ابتداء من بناء الهرم حتى التحنيط وتركيب الدواء والمقعد المزخرف الوثير وقناعات الذهب الرقائق تكسو الجسد حتى لترجم لك عنه فى تابوته حياً ناطقاً .

هذا التنظيم الجبار لجامعة الاسكندرية فى عهد البطالسة انما نبت من الارض التى وجدت عليها اصوله . وكون اللغة اليونانية لغة الحاكم قد اتخذت أداة للتعبير عن ثمار تلك الحركة العلمية ليس بالذى يبدل من الحقيقة التاريخية الناهضة من وراء تلك الظاهرة العابرة المألوفة فى بعض الاطوار التاريخية .

ولعل اقرب ما يعكس صورتها هو ابراز بعض ادباء الجزائر العرب فى العصر الحاضر آثارهم بالفرنسية لغة العنصر الحاكم . وأمريكا

الجنوبية كلها ومعها المكسيك تعبر بالاسبانية والبرازيل بالبرتغالية التي هي انفراع جانبى عن الاسبانية ، وليس معنى هذا أن الاسبان هم منتجو آثارها .

واسبانيا نفسها ، وفي دماء من فيها تسعون بالمائة من الدم العربى تعبر بالاسبانية . أن ظروف طرد بعض اللغات الطارئة الاصلية لاجل يطول او يقصر ليست فيصلا في أصل المتحدثين بها . وسكان الولايات المتحدة ، وهم من اجناس البشر جميعا يتحدثون الانجليزية ويكتبون بها .

الفصل الثالث

— الفلسفة اليونانية اجنبية في اليونان :

جاء فى كتاب :

H. Pinard de la boullaye, l'Utude Compare des religions vol. I, P. 8

« فى عهد متأخر راح المصريون يفخرون بأنهم هم الذين قاموا بتعليم اليونانيين دينهم وفلسفتهم ، وراح اليونان أنفسهم يرفعون أصواتهم ، دون خجل كاذب بالقول : بأن عظماء رجالهم ، فيثاغورس ، وديموقريطوس ، وافلاطون قد نهلوا فى المشرق خير تأملاتهم ونظراتهم » .

وهذا النص يفيد أن المصريين واليونان جميعا كانوا يقولون بأن مصدر الفلسفة التأملية اليونانية هو مصر ، ومصدر الدين اليونانى هو مصر . أي أن الآخذ والمأخوذ عنه كانا يلتقيان على ارجاع الفكر اليونانى والدين اليونانى الى المصريين . وهذا التطابق الخبري الذي يقدمه أصحاب المصلحة بطرفيها هو أثمن ما يطلبه مؤرخ ، وأبعد ما يطمح اليه طالب حقيقة . لكنه اعتراف امريضهم فراحوا يشكون فيه ، ثم يبنون على التشكيك حكما تاريخيا قاطعا بأصالة الفلسفة اليونانية .

هذا والخبر لم يأت غفلا من الاستشهاد بالاسماء : أسماء بعض الذين

أخذوا ، فذكروا منهم فيثاغورس ، وديموقريطس وأفلاطون . وأولهم فيثيقي الدم والمربي والمرعى والنشأة والنشاط . فلقد كانت نشأته وتربيته في صور من أب فيثيقي ، وكانت أول مدرسة بناها في صور عاصمة بلاده فيثيقية . أما انتقاله الى أوروبا فقد جاء بعد هذه المراحل ونظرية نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية المنسوبة اليه قد كشفت في المشرق العربي : في العراق مسجلة مبرهنة على لوحة يرجع تاريخها الى النصف الاول من الالف الثاني قبل مولد المسيح . (انظر مجلة سومر العراقية ، المجلد الثامن عشر — سنة 1962 — ص 12 — 14) .

و « الاخوة » الدينية التي ألفها على أساس من الايمان بحلول الارواح وتنقلها بين الاجساد ، وما سن لها من أساليب التطهر لترتفع الروح عن العودة الى تتمص جسد ثان ، لا تمت بسبب اي سبب الى المرحلة الاعتقادية التي كان اليونان يعيشونها على عهده ، والتي واصلوا العيش في ظاهها حتى انتهى تاريخهم بتاتا الى غير رجعة . فهي بعنصرها وذاتها دالة على أن الرجل قد حملها معه من مسقط رأسه ، وهي تجري بتواؤم تام مع النمو الروحي العربي في البيئة التي خرج منها فيثاغورس .

ونظرية أن « العدد » هو جوهر الموجودات ، وأن النسب بين الاشياء على الاساس العددي تكشف عن جواهرها ليست من اليونان في كثير أو قليل ، واتصال هذه الفلسفة العددية بنظرية نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية المعروفة في المشرق قبل ذلك بألوف السنين — كما أشرت — تشير بل تفصح عن أصل هذه النظرية .

والتعارض الحاسم بين عقلية الحكم الشعبي اليوناني المبني على أساس من اطلاق يد الكثرة في القلة وبين فلسفة من تفلسف في اليونان تؤكد المعنى الذي أشرت اليه من أن عناصر الفلسفة كلها كانت مستوردة ، أجنبية على اليونان الحقيقيين الذين تترجم عنهم كثرتهم . ولذلك طوردت الفلسفة بحكم عام في اليونان لانها هرطقة أجنبية . والعلاقة الرابطة بين

« نظرية الاعداد » ، ونسب اضلاع المثلث القائم الزاوية من جانب وبين ما دعى بعد ذلك بالهندسة الاقليدسية التى انما كتبها اقليدس باليونانية فى الاسكندرية ، وفى حمى جامعتها ، من جانب آخر ، علاقة الشبيه بالشبيه ، والاخ بأخيه ، وكل من أرخ لفيثاغورس قد نص على هذه الصلة ، على الرغم من الجوبة الزمنية الفاعرة بين البدء فى اليونان والانتهاى والتكامل فى الاسكندرية . هذه الجوبة الزمنية أو الهوة التى قضيت فى فلسفة تأملية محضة تكشف عن وثبة فكرية باكرة بالقياس الى الفكر اليونانى اجنبية عن تكوينه لان صاحبها قد حملها معه من بيئته أي من فينيقية التى كانت تشارك الشرق العربى معارفه وتقاسمه علمه . وفتنة تلاميذ فيثاغورس به ورفعته الى مراتب الالهوية عند انصاره ، ونقمه خصومه عليه تكشف عن التناقض القائم فى تكون الوسط الاجتماعى الذى كان يعيش فيه رجل غريب عنه ، كما تكشف عن الاختلاط غير المتجانس بشريا لهذا الوسط .

ومطلب فيثاغورس السياسى الاصلاحى ، وارتقاؤه الى امل فى تحقيق المدينة الفاضلة يكشف عن نظرة اجنبية تتناهى مع نظرية الحكم الذى كانت قد رضيته الكثرة اليونانية فهى لا تريد به بديلا لانه نابع من جوهرها ممثل لحقيقتها التى كانت لا تزال تعيشها فى قرون خلفية بالقياس الى القرن الذى اراد أن يحملها اليه فيثاغورس العربى الفينيقى . ولهذا كان فيثاغورس ومدرسته طرداء غربتهم فى الوسط الذى كانوا يعيشون فيه .

وسترى فى أكثر من مكان من هذا الكتاب أن اليونان حينما نزلوا هذه المواطن التى استقروا فيها ، وعدها المتأخرون منازل لهم ثابتة ، انما نزلوها على قاعدة من عناصر بشرية وحضارية فينيقية ، فهم ليسوا فيها وحدهم ، وجريان أرجل الافراد والجماعات العربية اليها امتداد طبيعى لسابقتها ، ومد دائم يغذى الدماء المترسبة فيها عن أسلافهم . والزعم أن اليونان هنا كانوا جنسا خالصا زعم لا يؤيده النظر التاريخى

المجتمع . واقرب الادلة عليه منا هو « فيثاغورس » نفسه ، وعلمه .

أما « ديموقريطوس » ، وهو الذي تنسب اليه النظرية القائلة بأن المادة ، كل مادة مؤلفة من جزئيات لا تتجزأ ، ولا يمكن رؤياها ، وان أساس تكوين الكون هو هذه الذرات فنظريته الآن معروفة الاصل ، خرجت من صيدا الفينيقية ، وصاحبها الذي كان يعلمها هناك في مدرسته هو موقئوس الصيداوي الذي قال بها منذ ثلاثة آلاف سنة ، اي قبل أن تطل على الدنيا فكرة يونانية واحدة ، وقبل أن يبشر مبشر بقدوم شخص اسمه ديموقريطوس الذي ولد سنة 460 ق م ، ومات سنة 370 ق م أيضا . (Jean Mazel, avec les phéniciens, p. 67)

وأما أفلاطون فقد عاش في مصر عشرة أعوام يبيع الزيت ويتصل بكهنة المصريين وهم علماءهم ، ويأخذ عنهم ، وهم يعلمونه التأمليات ، ويكفون عن تعليمه « العلوم البحتة » التي كانوا لا يزالون يعتبرونها سرا من أسرار العلم المعبدى ، لا يباح لاجنبى ، لما يترتب على العلم بها من الاضرار بالناس مما يوجب عدم اباحتها الا للصفوة المختارة ممن يلتزمون العيش في كنف المعبد . وانما استبيحت هذه العلوم — على الرغم من اقتحام المعابد من قبل ذلك على يد قمبيز — بعد أن تولى أمور مصر رجال ونساء أجانب لا تقع هذه السرية « الفلسفية » من نفوسهم موقع الاصاله ، فخرجت الكهنة تعلم الناس التعليم العام كل شىء لان مطلب الحاكم اليونانى تعليم قومه علم المصريين كان اخطر وأهم عنده من كل اسرار المصريين . ومن يومئذ برزت الهندسة من قلب المعبد ، لينتقل اختراعها يونانى مثل اقليدس ، وخرج العلم الطبيعى ينتحله مثل أرخميدس .

ومن الصفاقة التى لا نظير لها في التاريخ البشري المعروف أن تظل هذه النظريات الهندسية الى اليوم تنسب الى اقليدس بعد أن اكتشفت لوحاتها التعليمية بالعراق مبرهنا عليها تامة وتاريخها يرتد الى نحو

أربعة آلاف سنة .

لم يكذب المصريون واليونان الذين قالوا : ان خير ما قدمه اليونان من فلسفتهم التأملية قد نهلوه من ينابيع العلم المصري خاصة . ولم يصنع اليونان ذلك تواضعا ولكنهم كانوا يعبرون فيه عن حقيقة كانت واضحة امام تلك الاجيال التي كانت تشهد بأعينها ماضيها وحاضرها .

واذا واجه مؤرخ هذا كله يرجو أن يدحضه بالاحتماء وراء القول بأن المصريين واليونان الذين كانوا يقولون به كانوا متأخرين في الزمن نسبيا مع أنه ينص على أن من بين القائلين بهذا هيروdotus الذي عاش من سنة 484 ق م حتى سنة 425 ق م ، فولد قبل ديموقريطوس بأربع وعشرين سنة وعاصره خمسا وثلاثين سنة ، وولد قبل أفلاطون بسبع وخمسين سنة ، وولد بعد موت فيثاغورس بثلاث وعشرين سنة ، فشهد فيما بين هؤلاء مولد الفلسفة اليونانية ، واتصل بالمصريين ولقن من أسرار علمهم ما حرص على عدم إباحته أكبارا لهم ، ووفاء بشروط تلمذته عليهم ، فهو بموقع قومه منهم على بينة ، اذا واجه مؤرخ كل ما مضى بالاحتجاب وراء القول بأنه يشك في صحة رواية هؤلاء التاريخية لانهم مشبهوهون ولانهم متأخرون يكون جادا ؟ الا ترى مـى أنه « قـرم » الاوروبيين الى الوجود التاريخى ؟

الفصل الرابع

– التاريخ في مصر مكتوب :

بمثل هذه السخافات يواجه الاوروبيون التاريخ ويحاولون هدمه ، وهم بهذا ينطحون صخورا . وبمثل هذه التقاليد الثابتة ، التي تستمد اصولها من اعتبار التاريخ مقدسة يصحبها الميت في مسيرته الى عالمه الباقي ، كان العرب يكتبون التاريخ . وظلوا يكتبونه كذلك حتى

آخر عهودهم ، ولهذه الحوافز جاء التاريخ عنهم محققا ، يقبلون رواياته ، ويعددونها حسبما انتهت اليهم من مصادرها ، في حرص على تجنب ادخال الذات في الموضوع ، وبمبعدة عن تلويثه بالميل المنحرف تحت اسم الشك . ولعل الروايات المتعددة عن الامر الواحد تتكامل فيما بينها ولا تتعارض لان كل رواية تأتيه من الزاوية التي لم تأت منها الاخرى . لقد كسا تاريخنا الطابع العملي في مواجهة الاحداث وليس الطابع التفسيري الاجتهادي الذي يتستر وراءه الانحراف .

قلت ان افلاطون قد عاش في مصر قرابة السنوات العشر ، يتصل بالكهنة في معابدهم وهم في تلك الازمنة خزائن العلم والمعرفة ، وفي معابدهم اخبار الماضي القديم ، وما اجتمع من ثمرات تقدم الانسان على طريقه الطويل ، فهم يمثلون زبدة النشاط الفكري الانساني . وافلاطون يعرف لهم ذلك ، وقد أخذ عنهم من غير شك الكثير جدا مما تحرك في كتبه ، وعلى لسان بطله الذي كان افلاطون دائما يجري الحوار فيها على لسانه ، وهو سقراط . واذا كان افلاطون لا يصرح بما أخذ عنهم ، كما لم يصرح من بعده تلميذه اريسطو بما أخذ عن المكتبة الشرقية التي أحرقتها الاسكندر ولم يبق منها الا ما رآه صالحا له ولقومه فحمل بأمره الى الاسكندرية ليترجمه هناك علماءها المصريون ممن كانوا يعرفون اللغات القديمة للمنطقة ، فان افلاطون يقدم اعترافا بهذا حينما يتحدث حديثه على لسان كريتياس عن الاتلانتيدي في كتابيه : « تيميه » و « كريتياس » .

وحديثه هذا يفيدنا في بيان قدر معرفة أولئك الكهنة بالتاريخ القديم لشعوب جنسهم ولغيرها من شعوب الارض ، ويدلنا على احتفاظهم بهذه المعارف مدونة في سجلات يرجعون اليها عند الحاجة ليقتنع المتلقى عنهم بسلامة الاصل الذي اليه يرجعون .

وافلاطون في هذه المناسبة يسوق الحديث على لسان « كريتياس » الشيخ منقولا عن صولون كبير مشرعي اليونان واحد حكمائهم السبعة

(640 - 559 ق م) الذي ذهب الى مصر وراح يتردد على معبد مدينة « صا الحجر » الواقعة عند مفترق فرعى النيل ليتلقى عن كهنتها التاريخ القديم الذي عرف كهنة هذه المدينة أنهم أوسع الناس به علما . يقول له شيخ من شيوخ الكهنة بعد ان حمله صولون بحديثه عما يعرفه اليونان عن القديم ، على الخوض فيه :

« انكم معشر اليونان لا تزالون اطفالا في الشعوب ، وليس فى اليونان ما هو قديم » . ثم يبين له كيف انتقلت الحقائق التاريخية بين أيدي اليونان وفي تصورهم ، عند الجهل بعلمها الحقيقية الى أساطير فيضرب له المثل قائلا :

« أسطورة فايثون ابن الشمس الذي يقول عنه اليونان انه ركب يوما عربة أبيه فجمحت به خيلها عن طريقها الصحيح فأحرق بذلك كل ما كان فوق ظهر الارض ثم هلك فى الصاعقة ليست الا الصورة الخرافية لحقيقة مادية هى :

فى السماء أجرام ضخمة تدور حول الارض ، وهذه الاجرام تنحرف عن طريقها على آماذ متباعدة من الزمن فتقترب من الارض وتسبب حرائق هائلة تحرق ما على ظهرها ، ولا ينجو من أهلها الا سكان الاودية الخفيضة وشواطئ البحار .

والنيل هو الذي ينقذنا بفيوضه من أمثال هذه الكوارث فنبقى ويذهب غيرنا من سكان الجبال والهضاب الذين يرعون البقر والشاء . وحينما تغمر الآلهة الارض بالمياه لتطهرها ينجو سكان الجبال ولكن السيول العاتية تجترف سكان المدن الى البحر على حين أنها لا تضرنا لان المياه لا ترتفع فوق اراضينا المزروعة الا الى ارتفاعات محدودة لا تتجاوزها فننجو نحن من الموت على حين يهلك سوانا .

وفى البقاع التى لا يشتد فيها البرد ولا يغلو الحر يستمر وجود الجنس البشري دائما على حال من القلة او الكثرة ، ومن هذا يتبين لك

السبب الذي من أجله تبقى أخبار الماضي بيننا ، وكيف تبقى . ولذا فان كل ما يصنع من جميل ، أو عظيم ، أو ملحوظ نابه ، عندنا أو عند غيرنا وينتهى إلينا خبره يبقى مدونا محفوظا في معابدنا ، وهو كذلك منذ حقب موعلة في القدم لا ترتقى إليها ذاكرة الانسان .

أما ما يقع لديكم ولدى الشعوب الاخرى فمصيره الزوال والنسيان . ذلك انكم لا تكادون تتعلمون الكتابة ، وتحققون كل ما لابد للمدينة ان تقوم به لتبقى ، حتى تنقض السيول من السماء في آجالها وان تباعدت ، كما ينقض المرض ، فتأتى عليكم الاقلة لا تلبث ان تنجر الى الامية والجهل يجدون أنفسهم من حيث الحضارة عند نقطة البدء التي ينطلق منها الصغار ، فهم لا يعرفون شيئا عن الماضي القديم عندنا هنا أو عندكم هناك .

(تيميه — الفقرة 22) .

هذه الشهادة يقدمها أفلاطون على لسان كريتياس عن العمل المصري في نقل التاريخ القديم وفي تسجيله ، وأفلاطون هو من هو علما وتحصيلا وفهما ووعيا لما يقول ، ولما يقال ، وهو بعد من تجريب العلم المصري بحيث يقع مثله بعد ان عاش في مصر الزمان الطويل ، وخالط من حياة الكهنة المصريين وهم الامناء على العلم والمعرفة ، ما يجعل لتقديمه مثل هذه الشهادة من الوزن ما لا يمكن ان يتلبث محايد من الناس ، بل متحامل على المصريين ، في تقبلها التقبل المطمئن . وهو بعد رجل لا يؤتى من قبل عصبية يتهم بها للمصريين . والدليل على هذا قائم في جفخته بقومه التي تتضمنها هذه الشهادة ، فهي انما سيقّت الشهادة لتأييدها . اذ ان الهدف منها هو اشهاد المصريين على شجاعة الاثينيين الذين قادوا شعوب المشرق في تحطيم جيش الاتلانتيديين واشهاد المصريين ، على جمالهم .

فاذا أبى عليه أصحابه وجماعته الا التكذيب فأولى به ان يكذب فى هذه الجفخة ، وأولى به ان يصدق في بقية شهادته ، بل انه في هذه لصادق بدليل من اتفاته التام المتطابق مع ما قاله من قبله هيروdotس فى

تسجيل المصريين في معابدهم على ورق البردي تسجيلاً منظماً جميع الظواهر الطبيعية التي تحدث في الكون على مر السنين وكر التاريخ ، للخروج من مراجعتها الى استخلاص دورات منتظمة يمكن بها ان يعرفوا ما يتكرر منها في مواعيد منتظمة مهما تباعدت سنو وقوعه ، فهم ينتظرونه ، ويتخذون العدة للقاءه بالوسائل التي تهون من ضرره ، أو تكف هذا الضرر . ولذلك فانهم لا يؤخذون بها على غرة . فشهادة أفلاطون متعلقة بظاهرة فلكية ثابتة : هي اثر انحراف تلك الاجرام التي تدور حول الارض عن مجراها واقترابها من الارض اقتراباً تنشأ عنه تلك الحرائق ، وتسجيلها يحدث عنه هيرودوتس .

شهادة أفلاطون تصدقها من قبلها شهادة هيرودوتس الذي عاش بدوره في مصر وتلقى عن كهنتها كثيراً من المعارف ، بل انه ليخبرنا انه قد أوثمن على كثير من أسرارهم مما كان لا يبيح لنفسه البوح به . (405 — 326 ق م) .

فشهادة أفلاطون — سواء اكانت منقولة عن صولون أم كانت القصة التي دعت الى تقديم هذه الشهادة من اختراعه — يؤخذ بها صاحبها ، وهو فيها صادق بدليل من اتفاقها مع شهادة هيرودوتس المؤرخ ، وكلا الرجلين قد عاش في مصر ، وكلاهما قد تلقى العلم عن كهنتها ، وفي معابدها حيث تتكدس الشهادات والوثائق التي يرجع اليها هؤلاء العلماء ، ويدلون عليها من شاء — كما صنعوا مع صولون — ليتثبت بنفسه من صدقهم .

وهذه الشهادة تؤيدها كذلك من جانب شهادة باوزانياس ، وهو سائح زار اليونان حوالى سنة 174 م ، فهو يتعجب اشد العجب من جهل اليونان بالتاريخ ، ويقول : « كل واحد منهم يرى الحق كل الحق فيما سمعه في طفولته من فرق الغناء الدينية ، وما شهدته في التمثيليات ، وما رآه فوق لوحات النصر » (كتاب المسرح في أثينا لبيلسورت باريس سنة 1924) .

وهذا العمل المصري في تدوين التاريخ ، وهذه السيرة تنطق عن

« استمرارية » نظيفة في تناقل التاريخ، نظيفة من الاسطورة التى هى طابع التفسير الاولى فى الشعوب الطفلة مثل اليونان — على حد تعبير الكاهن المصري الذي كان يتحدث الى افلاطون — فهى ترد الاحداث الى عللها الطبيعية التى لا يقع عليها العلماء الا فى شعوب طالت تجاربها ، فراحى على الزمن تواجه الواطن بما ينفى عنها التعلق بالخيال .

ونظيفة من ناحية طريقة حمل الاخبار من جيل الى الاجيال التى تعقبه فكلها ترجع الى تدوين أمين ، مودع فى مكان أمين ، يسهر على تدوينها والحفاظ عليها قوم أمناء فى أجيال متعاقبة ، ترتقى عن شبهة الكذب فضلا عن التواطؤ عليه ، لان علة التدوين الاولى هى النجاة بالمجتمع من الكوارث الطبيعية ، ثم يأتى من بعدها ارضاء الشعور الغريزي بتحصيل المعرفة بالكون ، وليس بين هذين الغاملين ما يجر صاحبه الى الكذب .

تلك امثلة دالة اضربها لبيان ما صحح التاريخ العربى من نفسه ومن وسائله ، ومن اسباب تدوينه فى مصر وكيف كان يفرض نفسه عن طريق الدين ، وعن طريق الحرص على تسليم الخلف ما بناه السلف وكيف قام شامخا راسخا . وما تدوين العلوم الا جانبا أصيلا من جوانب التاريخ يأتى دالا على اخطر جانب من جوانب الواقع المعاش فى ظل الحضارة وما قدم هذا الواقع للانسان .

الفصل الخامس

— اباحة العلم المصرى :

وقد قلت ان قمبىز الاعجمى البربرى قد داس حرمت المعابد المصرية ، وهى موائل العلم ، وماوي خزائن الكتب التى يشير اليها هيرودوتس ، ويشير اليها صولون بنقل افلاطون فى كريتياس وتيميه ، وأنه استباحها بما لم يستبجها قبله احد وأنه منذ ذلك اليوم تبعثرت الكتب التى كانت حصيلة الوف

السنين فباد منها ما باد، وتبدد منها ما تبدد . وما من شك في أن منها ما انتهى الى أيدي الناس فحملوها الى دورهم حمل المقدسات يخفونها ، ويمنحونها احترامهم باعتبارها من مقدسات معابدهم ، ومن علم علمائهم .

وكان من الطبيعي جدا أن يجيء الاسكندر بعد هذا العصر الدامى المستهين بالعلم ، المستهتر بالدين ، المكره الى نفوس المصريين حتى لقد تركوا في النعمة على صاحبه ومؤسسه لعناتهم خالدة — جاءت في تمثيلات بقيت لنا منها فقرات — كان من الطبيعي أن يجيء الاسكندر الى مصر من اليونان ، وعارفوها ، ومنهم أستاذه أريستو ، يعرفون مما أخذوا عن المصريين في الماضي قدر ما تبدد من هذه الكنوز المدخرة ، فيلفته هذا الى قدر الثروة الهائلة التي يمكن استغلالها من هذه الاسرار التي برزت عارية من قلب المعبد بعد أن دمر منها ما دمر ، وأحرق منها مع المعابد ما أحرق ، فيعمل على البدء بجمع ما استطاع جمعه ، ويضيف اليه ما أمر بحمله من المكتبة العراقية الكبرى التي يقدم لنا ابن النديم صورة عما نزل بها على يد الاسكندر ، وعما استبقاه منها ليرسله الى الاسكندرية فيترجم الى اليونانية والى القبطية ، وليسلم منها ما سلم لأريستو ، فتكون مما جمع في حياته النواة التي نمت في الاسكندرية فصارت مكتبتها المشهورة ، وهي التي تجمعت حولها مدرسة الاسكندرية المشهورة ، والتقى فيها ما لا يقل عن سبعمائة ألف كتاب .

لم تأت هذه الكتب بالطبع من أوروبا وإنما جمعت من الكتب التي تبددت من خزائن المعابد المصرية . ومنها كان العلم الذي تفجر منها على الدنيا بعد أن انهار السد الذي كان يحبس وراءه . وبهذا العلم الجديد وثب ما صارت تملكه الدنيا في ضوء العلنية من القدر التأملى المحض الى القدر الرياضى المقتن المحسوب على أساس عملى تجريبي . وكان ما اتصل من قبل ذلك من هذا العلم بأريستو هو الذي جعل معرفة أريستو انتقالا . كان هذا كله في كتب مكتوبة على البردي في جميع مناحى الفكر الانسانى . ولست أدري كيف يقع في حدسى دائما ، ويلح على الظن بأن الاسكندر انما نكل بالمكتبة

العراقية تنكيله المشهور في كتبنا العربية انتقاما من تنكيل « قمبيز » ابن عمه
الآري بالمعابد المصرية مأوى العلم المصري القديم . ذلك ان الاسكندر
على الرغم من كل ما يقوله فيه الاوروبيون مدحا حين يجدون المدح له
سبيلهم الى الفخر به ، وذا حين يجدون ذمه كسبا لهم ، كان يعتبر نفسه
مصريا ، ومن نسل كاهن مصري يمثل آمون .

ذلك كان قدر الكتب في مصر ، وفي هذه الكتب كان التاريخ مكتوبا
بين فروع الفكر الاخرى . ثم كان بعد عصر الاسكندر ان جاء الآري الثالث
ليحرق ما ابقى عليه زميلاه من ثروة مصر الفكرية التي كانت لا تزال
مائلة في مكتبة الاسكندرية ، جاء يوليوس قيصر .

فاذا كانت معارف المصريين نصا وكتبا وصورة وافية قد غابت عن
الاجيال التي جاءت بعد ذلك فليس هذا بالذي يبيح القول — ولا لمخرق —
بان مصر لم تتأمل ، وان مصر لم يكن لها علم بحث نظري يساوق انجازاتها
المادية ، ويساويها ، ويسامقها . فان الاثر الباقي بجلاله دال على النظر
القائم عند أصوله ، والعمل ليس الا تطبيقا للنظر ، والنظر المتكامل ليس
الا ثمرة متبلورة في فكرة تنمو على نمو التطبيق ، يفيدها ، ويفيد منها .

سار التاريخ اذن مكتوبا مسجلا فوق الجدران في المعابد والقبور ،
وفي الكتب بين احضان المعبد ، ثم في المكتبة العامة التي يردها من شاء
ويتخصص في جوانب كنوزها الفكرية من اراد ، لا يمنع منها أحد .

وقد كان التاريخ هو القدر المباح عامة حتى في احد العصور محافظة
على المعرفة ، وحجبا لها الا عن المصطفين لها . ذلك انه كان يعرض على
الناس فوق واجهات الابنية ، يرجو به اصحابه وكتابه ابقاء الذكر الحسن
باشاعته بين الناس .

الفصل السادس

— العلم في العراق

كان هذا في مصر اما في العراق فلم يكن اقل من ذلك .

والشهادة في هذه المرة تأتينا من علمائنا المسلمين ، وهم الذين ورثوا في دمائهم هذا التقليد عن آبائهم اولئك .

فتقرا في فهرست ابن النديم (ص 238 — 242) عن دورات حضارية عالية بلغ فيها علم الانسان بالوجود مبلغا لا ترتقى اليه اوهامنا ، فنحن اجيال قطعها عن ماضيها تواكلها ، واستسلامها والقائها باليد الى جنس لا قديم له ، يخال لطفولته الحضارية انه لم يسبقه سابق الى مثل ما تحقق له من تقدم مادي ، ومن المام يسير ببعض اسرار هذا الكون الواسع العظيم ، فقتنعنا من العلم في هذا بما ظنه غيرنا علما لا علم عند احد به قبله .

ونجد ان اسلافنا في هذا كانوا يعتبرون انفسهم مكلفين بنقل ما انتهوا اليه من ثمار تجاربهم الى الاجيال اللاحقة بهم ، وانهم اتخذوا لهذا النقل عدته واسبابه ، وانهم بالغوا ما استطاعوا في توفير الوسائل المؤمنة له ، والكفيلة بابلاغه الى اعقابهم .

فينقل ابن النديم عن سهل بن نويخت :

« قد كثرت صنوف العلوم وانواع الكتب ووجوه المسائل والمآخذ . . على ما وصف اهل بابل في كتبهم وتعلم منهم اهل مصر وعمل به اهل الهند في بلادهم على مثال ما كان عليه اوائل الخلق قبل مقارفتهم المعاصي وارتكابهم المساوي ووقعهم في لجج الجهالة الى ان نبست عليهم عقولهم واضلت عنهم احلامهم ، فان ذلك كان قد بلغ منهم فيما ذكر في الكتب من

أمورهم ، وأعمالهم مبلغا دله عقولهم وحير حلومهم وأهلك عليهم دينهم
فصاروا حيارى ضلالا لا يعرفون شيئا . فلم يزالوا على ذلك حيناً من
الدهر حتى أيد من خلف من بعدهم ونشأ من أعقابهم . . بالتذكر لتلك
الأمور والفتنة لها والمعرفة بها والعلم للماضي من أحوال الدنيا . .
فكانوا كذلك برهة وعصرا حتى ملك الضحاك بن قيس . . فبنى مدينة
اشتق اسمها من اسم المشتري فجمع فيها العلم والعلماء وبنى بها اثني
عشر قصرا على عدد بروج السماء وسمّاها بأسمائها وخزن كتب أهل
العلم فيها وأسكنها العلماء . . »

(هذه الصورة « لمدينة العلم » العربية الاولى تجد انعكاسها فى
مدرسة « الاسكندرية » امتدادا لتقليد عربى قديم ، وليست ابتكارا مزعوما
لشعب لا أصالة له فى الحضارة أو العلم) .

« ثم اختلفوا فيما بينهم فافترقوا » ، وأم كل عالم منهم بلدة يسكنها
.. ويتراأس على أهلها . وكان فيهم عالم اسمه هرمس ، وكان من اكملهم
عقلا وأصوبهم علما والطفهم نظرا فسقط الى أرض مصر فملك أهلها
وعمر أرضها وأصلح أحوال سكانها . وبقي جل ذلك وأكثره بأرض بابل
الى أن خرج الاسكندر ملك اليونانيين غازيا أرض فارس . . وما كان من
قتله دارا بن دارا واستيلائه على ملكه وهدمه المدائن وخرابه المجادل . .
واهلاكه ما كان فى صنوف البناء من أنواع العلم الذى كان منقوشا مكتوبا
فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك واحرقه وتفريق مؤلفه . ونسخ ما
كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى
اللسان الرومى والقبطى ، ثم احرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان
مكتوبا بالفارسية ، وأخذ ما كان يحتاج اليه من علم النجوم والطب
والطبائع فبعث بتلك الكتب وسائر ما أصاب من العلوم والاموال والخزائن
والعلماء الى بلاد مصر . »

لم أرد أن أقف عند التفاصيل فى هذا الخبر الكبير الذى يسوقه

ابن النديم ، ولكنى اوردت منه الباب الذي يقدم خطوطه العراض . ومنه نخرج الى الوقوف على دورات حضارية كانت كل واحدة منها تتم ثم تنهار . ويمضى على انهيارها الدهر الطويل ثم تجد للحضارة دورة جديدة تبدأ البناء حتى اذا ارتقى مرتقاه عادت بدورها فانهارت ، وافترقت دعوماتها من العلماء لتؤسس في حيث نزلت حضارات تستل أصولها من الاولى ، وتنمو متشكلة فروعها تحت تأثير البيئة والمناخ القائمين .

ولكنها كانت جميعا حريصة على تدوين معارفها ، وحفظها لتبلغها الى اعيانها من بعدها لتكفل للحضارة الفقار الواصل بين عصورها ، ولكي يبدأ الجيل من حيث انتهى سابقوه . فهي حضارة سلاله من الناس تحرص على ماضيها حرصها على المستقبل فالتاريخ عندها كتلة واحدة ، والاجيال استمرار لا انقطاع في تسلسله . وهى بذلك ليست حربا على غيرها على حين كان غيرها حربا عليها . جاءها الاسكندر فلم تأب أن يشاركها فيما بنت للانسان لكنه هو أبى عليها أن تثفع بما خلقت لنفسها وللانسان .

ينقل ابن النديم بعد ذلك :

« فدرس عند ذلك العلم بالعراق وتمزق واختلفت العلماء وقلت » .

وهنا تعن ملاحظات لابد من التنبيه عليها :

اولها — ان الاسكندر في غزاته هذه كان يأتى بفكر استاذة اريسطو ، ومثله لا يمكن أن ييرا من بعض مسؤولية ما حدث . وبعض مؤرخيه يعزون الى تأثيره انطواء الاسكندر على كراهية الفرس .

ثانيها — ان النهضة العلمية والفلسفية في الاسكندرية — وهى التى وصفت باليونانية — وجدت بالمدينة التى يقول المؤرخون العرب : ان ما اختار الاسكندر نقله من آثار الفكر العربى القديم ومن علمائه قد حمل اليها ، وان هذه الآثار قد نقلت الى اللغتين اليونانية والقبطية ، وانه كان من بين العلوم المنقولة الطب والطبائع (اي الطبيعة) والنجوم

(اي الفلك) . واذا نحن اضفنا الى هذه النقول ما كان في مصر نفسها من علمها القديم ، ومن علمائها أمكن أن ندرك الى أي مدى يمكن أن يكون لهذا الاندماج من أثر فيما دعى بعد ذلك بالفكر اليوناني : سواء منه ما وجد أصالة في الاسكندرية ، أو ما شرح فيها ونظم مما وجد قبل ذلك في اليونان نفسها وأثر الشرق فيه لا ينكر ، واستأذيته للرؤوس التي نهضت به حقيقة تاريخية معروفة .

وثالثها — وهي دس اسم « الفرس » ، في خبر يتصل بحضارات تقلبت على المنطقة في عصور تسبق بألوف السنين الفترة التاريخية التي دب فيها ملكهم الى هذه المنطقة . وهي مغالطة ، أن كان القصد صرف معنى الكلمة الى تلك الفترة . هذا ، إلا أن يكون المقصود بالكلمة أهل الأرض القدامى منسوبين الى جدهم الأعلى ، « فارس » الذي يقع في بعض النسب العربي القديم أنه سامي . (انظر : ابن خلدون ج 1) .

والملاحظ أيضا في هذه المناسبة أن الخبر مكون من قسمين قد مزجا معا : قسم قديم متحدر عن أصل عريق وهو عام في دلالة على قديم المنطقة قد تركته الاجيال السابقة لاعتقادها ليؤدي المهمة الأساسية التي من أجلها كتب التاريخ في المنطقة . وقسم جديد قد أقحم على النص الأول اقحاما ، يدل عليه أنه تكرير للسابق ، يؤدي معناه ولكنه ينقله الى خصوصية تتنافى مع المعروف من أن الفرس (بمعنى الكلمة الضيق) حديثو عهد بالنزول فيها . وذلك حين يأخذ الكاتب في تعيين ما دمره الاسكندر من تراث الماضي العلمي للمنطقة فيجعله « فارسيا » . فتجد النص أول الامر جاريا على هذا النحو : يقول عن الاسكندر وما كان منه من قتله دارا ، وانتسافه الأرض التي كان يملكها — وهو من التاريخ الحديث بالقياس الى تاريخ المنطقة القديم الذي يدور حول موضوعه حديثه الأول عن الحضارات التي تقلبت على المنطقة وتركت آثار علمها مسجلة فيها يقول ، والحديث عام : « وهدمه المدائن وأخراجه المجادل المبنية بالشیاطين والجبابرة ،

واهلاك ما كان فى صنوف البناء من أنواع العلم الذى كان منقوشا مكتوبا فى صخور ذلك وخشبه ، بهدم ذلك وتفریق مؤلفه ونسخ ما كان مجموعا من ذلك فى الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر وقلبه الى اللسان الرومى والقبلى . فیتم بذلك ما اراد المؤرخ الى بيانه ، ولا يبقى بعده حاجة الى ما جاء بعد ذلك مقحما اقحاما من قوله :

« ثم أحرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوبا بالفارسية ، وكتاب يقال له الكشتج » . المعنى مكرر ، لم يفد جديدا الا ما اراد اليه صاحبه من نسبة تلك الآثار التى تحدث عنها المؤرخ الاول الى الفرس . ومن فقر الدلالة وعجزها ، وظهور حاجة صاحبها الى السند ان يأتى بعد كل ما مر عن « الكتب التى أحرقت » الى الاستنجاد باسم كتاب واحد هو « الكشتج » الذى لا نعرف عنه شيئا ، ولعله هو بدوره مثلنا لا يعرف عنه شيئا .

ونحن اذا جئنا الى اسم المؤلف الذى نقل عنه ابن النديم الخبر وجدناه يدعى « أبو سهل نوبخت والكتاب الذى كتبه يدعى « النهمطان » . فهو فارس بالمعنى الضيق يرضى نزعة عصبية فى نفسه تجرى فى نطاق معركة « الشعوبية » المعروفة .

واذا كان الاسكندر فى القديم قد اراد بعمله التخريبى هذا فى الواضح من دلالاته حرمان المنطقة من تاريخها ومن تراثها الذى كان يمكن ان تبني عليه جديد حضارتها ، تنمة لما مضى ، واذا كان قد نقل من هذه الآثار ما نقل الى حيث قدر انه مفيد منه لقومه ، كما نقل معه من العلماء ، القادرين على فهمه وتيسير نقله ، واذا كان قد جمع الى نقله الى اليونانية نقله الى القبطية فانما كان يريد بهذا تأمين النقل الى اليونانية على ايدي العارفين به من اهله فى العراق وفى مصر ، وكان يجري فى خط النكران والتعمية على الاصل الذى سار عليه فلاسفة اليونان من قبله فى عدم الاشارة الى مراجع علمهم ، وينابيعها من مصر ومن العراق ، ومن فينيقية .

ولا غرابة اذن في أن يمتد هذا التقليد في عمل المؤرخين الاوروبيين المحدثين فالسيرة واحدة ، والخلقية واحدة ، وهذه هى مأساة الصراع بين جنسين : جنس قديم قد ربي على تحقيق مثل ، فعرف كيف يمضى بحضارته الى هدف ، وجنس طفل دلف متأخرا الى مجال العمل الانسانى لا يعرف له ماضيا ، ولا يجد القدرة على بناء شىء لنفسه الا على أساس ما أخذ عن القديم ، وهو يرجو أن يحول بين القديم وبين المستقبل ، وأن يقطع بينه وبين الماضى ليحيا هو بانتحال ذلك الماضى .

السيرة واحدة كما قلت في القديم مثلها في الحديث . والواقع أن الاسكندر لو قسته من الناحية الاخلاقية لوقفت منه على رجل يقع ممن حوله موقع القاتل وقاطع الطريق . ففدرة بأصدقائه وقواده وسفكه الدماء في غير عفة ، واستساغته العريضة بأرواح أعز الناس عليه اذا سكر أمور مشهورة . وهى لا تصدر عن شخص متزن . ثم انها تجرى فى حياته منطقا متصلا مذ شب حتى مات . ومؤرخوه يتهمونهم وأمه بالتآمر شابا على قتل أبيه ، وان كان أبوه لا يقل عنه شرا ، لكنها على كل حال جريمة قتل الاب . وقد عمل مرة قاتلا بكل ما لدوافع القتل الفادر وطريقته من خصائص .

كان مؤدبه ليسيماك يصحبه في غزاته ، وكان يأبى الا مرافقته في خرجاته الصغرى . فكان معه ليلة من ليالى حصاره الطويل « لصور » الفينيقية ، وقد خرج الاسكندر الى الجبال في فصيلة صغيرة لاستعجال العاملين في قطع أشجار الارز لبناء الجسر الواصل بين الشاطئ والمدينة . وكان ليسيماك شيخا بطيئا قد أثقلته السنون فتأخر عن الفصيلة ، ولم يشعر به من فيها ، وعاد الاسكندر طالبا له فراه ملقى على جانب الطريق بين الموت والحياة قد كادت قرّة تلك الليلة الباردة تقتله ، وهو في حاجة الى الدفء ليحيا .

وراح الاسكندر يتلمس نارا ليدفئ صاحبه فاذا بضوء آت من بعيد

فاقترب منه حتى شارفه فوجد عنده رجلين من البدو يصطليان نارا . لم يتقدم اليهما في طلب النار ، ولكنه استل خنجره وزحف اليهما فقتلهما وأخذ النار ليحيى صاحبه .

وانها للطريقة التي اتبعها في تدمير مصدر العرفان المشرقى ليحتفظ بأهله في الظلام وينير طريق أصحابه بما استلبه من نوره .

لكن هذه الغارات الضاربة لا تترك الدنيا في ظلام من التاريخ ، وهي لا تقتل الشعوب لان الشعوب القابلة للحياة لا تقتل ، التاريخ قدر باق عامل وهو لابد أن يجد الوسيلة للدلالة على نفسه . ولذا اتصلت سيرته وامتد تسلسله عبر هذه الحواجز . والكتاب يشرذ وينتشر وتتباع خطواته وتتنوع مآويه فلو طاردته كل القوى الطاغية ما استطاعت أن تستل وجوده ، بل انه ليبقى أحيانا في صيانة عدوه حتى يخرج الى مأمنه . . . ليس ما بقى من تاريخنا اذن في بطون هذه الكتب الباقية الا حقيقة أخذتها هذه الكتب عن القديم الممتد الحى الذي لا يمكن قتله ، وان أمكنت المغالطة فيه فترة من الدهر تسود فيها بيننا الجهالة ويتصدر القول فيها فريق المرتزقة وأصحاب العاهات الفكرية والنفسية . وهي فترة لا تطول لان التاريخ غير قابل للقتل .

هذه سيرة تداول التاريخ في قديمنا تدوين قديم يأتى اثرا لمدونات أقدم ويمتد هذا التسلسل عبر الدهور .

الفصل السابع

— أدوات التدوين وحفظ المدونات :

وهذا التدوين على أي مادة كان ؟

كان على أبقي المواد وأمنتها في قهر عوامل الفناء .

ينقل ابن النديم أيضاً عن كتاب لابي معشر يدعى « كتاب اختلاف الزيجات » ، والعمل منسوب الى « ملوك الفرس » — كما هي العادة — والخبر فيه نفس التكرار الذي وقع في سابقه بسبب ما أقحم عليه من زيادة أريد بها الى تكبير الفرس ، على حين أن الحادث بحكم تاريخ الملك المسمى في النص لابد أن يرد الى أصل بالغ القدم يسبق بدهور مقدم تلك الدار التي انتسبت الى المنطقة . يقول أبو معشر :

« ان ملوك الفرس بلغ من عنايتهم بصيانة العلوم وحرصهم على بقائها على وجه الدهر واشفاقهم عليها من أحداث الجو وآفات الارض ان اختاروا لها من المكاتب (اي مواد الكتابة) اصبرها على الاحداث وأبقاها على الدهر وأبعدها من التعفن والدروس : لحاء شجر الخدك . ولحاءه يسمى التوز وبهم اقتدى اهل الهند والصين ومن يليهم من الامم في ذلك ، واختاروها لقسيهم التي يرمون عنها لصلابتها وملاستها وبقائها على القسي غابر الايام . فلما حصلوا لمستودع علومهم أجود ما وجدوه في العالم من المكاتب طلبوا لها من بقاع الارض وبلدان الاقاليم أصحابها تربة وأقلها عفونة وأبعدها من الزلازل والخسوف وأعلكها طينا وأبقاها على الدهر بناء . . فلم يجدوا تحت اديم السماء بلداً أجمع لهذه الاوصاف من أصفهان . ثم فتشوا عن بقاع هذا البلد فلم يجدوا فيها أفضل من رستاق جى ، ولا وجدوا في رستاق جى أجمع لها راموه من الموضع الذي اختط من بعد فيه بدهر داهر مدينة « جى » . فجاءوا الى قهندز (حصن) هو في داخل مدينة « جى » فأودعوه علومهم وقد بقى الى زماننا هذا ، وهو يسمى « سارويىة » . ومن جهة هذه البنية دري الناس من كان بانيتها .

وذلك انه لما كان قبل زماننا هذا بسنين كثيرة تهدمت من هذه المصنعة ناحية فظهروا فيها على أزح معقود من طين الشقيق ، فوجدوا فيه كتباً كثيرة من كتب الاوائل مكتوبة كلها في لحاء التوز مودعة اصناف علوم الاوائل بالكتابة « الفارسية القديمة » ، فوقع بعض

تلك الكتب الى من عنى به فقراه فوجد فيه كتابا لبعض ملوك « الفرس المتقدمين » يذكر فيه أن طهمورث الملك المحب للعلوم وأهلها كان انتهى اليه قبل الحدث المغربى الذي كان من جهة الجو خبره فى تتابع الامطار هناك وافراطها فى الدوام والغزارة وخروجها عن الحد والعادة ، وانه كان من اول يوم من سنى ملكه الى اول يوم من بدو هذا الحادث المغربى مائتان واحدى وثلاثون سنة وثلثمائة يوم ، وان المنجمين كانوا يخوفونه من اول ابتداء ملكه تعدى هذا الحدث من جانب المغرب الى ما يليه من جانب المشرق فأمر المهندسين بايتاع الاختيار على أصح البقاع فى المملكة تربيته وهواء فاختاروا له موضع البنية المعروفة بساروية ، وهى قائمة الى الساعة داخل مدينة جى ، فأمر بابتناء هذه البنية الوثيقة ، فلما فرغ منها نقل اليها من خزائنه علومها كثيرة ، مختلفة الاجناس فحولت الى لحاء التوز فجعلها فى جانب من ذلك البيت لتبقى للناس بعد احتباس هذا الحدث .

فتجد قصة هذه المكتبة وشدة التعلق بالحفاظ عليها حتى تنقل الى الناس منسوبة الى ملك قديم جدا هو « طهمورث » ، لا يتصل تاريخه بتاريخ الحقبة التى عاشت فيها هذه الدار اى الاسرة التى انتهت متأخرة الى أن تحكم بالمنطقة . واحب أن انبه الى أن أسماء الاعلام فى الشعوب القديمة كانت تنقل مترجمة الى اللغات الاخرى . وأبن خلدون ينص فى القسم الخاص بالتاريخ القديم من كتابه على هذه الترجمة ، ويزيد أنه اذا امتنعت الترجمة لغياب معنى العلم فان الاصل ينقل مع احتمال تعرضه للتحريف الناشئ عن نقص بعض حروفه فى اللغات التى ينقل اليها ، ومن هنا يبدو الاسم غريبا عن أصله . واسم « طهمورث » من هذا القبيل ، ومنه اسم « كيومرث » لآدم . وأفلاطون يتحدث عن هذا فى « تيميه » على لسان كريتياس .

وأما الإشارة الى الكتابة « الفارسية القديمة » فى النص فدليل

قاطع على أن هذه الكتب كانت مدونة بالخط المسماري ، وهو الخط الذي ظل أبناء المنطقة يكتبون به الى عهد قريب ، حتى ما كان باللغة الداخلة على المنطقة مع الجدد النازحين اليها من « الفرس » . والنقش « الفارسي » الذي أمر بكتابته دارا تخليدا لذكرى انتصاراته على الثائرين عليه في المنطقة كان مكتوبا في ثلاث لغات من بينها الفارسية ، والفارسية السوسية والبابلية ، وكلها كانت بالخط المسماري ، وهذا الاقتران بينها هو الذي مكن رولنسون مع معرفته للزندية من حل طلاس المبابلية أول حل . وما عثر عليه بعد ذلك من خربشات نادرة ، تصور محاولات أولية كتابية ، لم يكن قط شيئا . والتاريخ يثبت بكل ما كشف عن القديم أن جنسا آريا واحدا لم يتنبه ابتداء الى شيء اسمه « الكتابة » الا بعد أن وجدها بين الشعوب العربية .

فالكلام عن « الكتابة الفارسية القديمة » كلام عن البابلية القديمة ، أو الحديثة المكتوبة بها تلك الكتب ، والبابليون هنا قد اختاروا هذا النوع من صحف الكتابة لقوته ومقاومته لعوامل الفناء ، بمثل ما اختار المصريون القدامى ورق البردي لكتابتهم ، وحفظوه في معابدهم لانه أبقي على الدهر . وقد مر بنا نص أفلاطون في هذا الباب بمناسبة حديثه عن الاتلانتيد .

كل من الشعبين الاخوين كان يحرص على صناعة صحفه من أمتن ما تهيئه له بيئته ، ومما يحقق توفره فيها تمكين أهلها من استيفاء حاجتهم منه .

والاوروبيون يتحدثون كثيرا عن أصل صناعة الورق الحالي في الصين ، وهو نوع من الصحف عرفتة العرب وأشاروا اليه ، ولكنهم لم يؤثروه لانه سريع البلاء ، وهم انما كانوا يريدون لآثارهم البقاء . وإذا كان التقدم الاوروبي المادي الحاضر قد أشاع استخدام هذا النوع من الورق فلأن مطلبه منه التعميم ، وليس البقاء . ونحن من الجنسين بازاء مطالب مختلفة من الكتابة ، ومن التاريخ .

ومن وجوه التناقض في الواقع الاوروبي ان القدماء اذا قالوا لهم هذا طابت نفوس الاوروبيين برفضه ، اما اذا هم سقطوا على الآثار اليونانية مكتوبة على ورق البردي في الاسكندرية او بلد من الشرق ، او على لفائف من الجلد عليها قطع من « أشعيا » قد حفظت في قدور من الفخار في بعض كهوف جبال الاردن ، فهذا هو الصدق وحده ، وليس وراءه من صدق . مع ان هذا يساند الاخبار المتواترة عن كتابة الشرق القديم آثاره وحفظها ، والذين قدموا للتاريخ تلك اللفائف لم يكونوا بالقياس الى المثقفين في الشرق القديم الا نسخا باهتة ، ومحاكاة رخيصة للعمل الضخم الذي كانت تقوم عليه الدول والملوك .

الفصل الثامن

— نهجنا ونهج المرقعات الاوروبية :

لم يرتجل قومنا هذه الاخبار ، ولم يخترعوا هذا التاريخ ، والادلة على صدقه ، وتحريهم الدقة في سوقه قائمة حوله من خارجه ومن داخله كما ترى في الفصل الماضي وكما رايت في غيره . والذين رأوا نتفا من تلك المكتبات ظلوا أحياء حتى أدوا الينا عنها ما رأوه على ما رايت في نص سابق لابن النديم ، ومن قبله في مصر .

هم كانوا ينهلون من ينابيع عريقة وثيقة تقدم لنا صورة أمينة عن مجرى الحياة في التاريخ القديم ولا يقدمون فتاتا من هلاهل بالية ، وجدت على هيئة لقي شاذة لا تبلغ من الاصل في صورته العامة مبلغ اقل الفتات الجلدية التي وجدت في أيدي المهريين من لفائف البحر الميت وكهوف القمران بالقياس الى اللفائف نفسها : وانك لتجد التعثر العجيب في منطسق استخراجهم النتائج الخطيرة من اللقى التافهة التي تلقى بها اليهم الصدفة

من بقايا الشرق القديم ومثال ذلك :

فلان هذا الذي حارب الملك النلانى من ملوك بابل اسمه آرى ،
ولذلك فهو آرى كامل ، وصاحب هذه الصورة يطلق لحيته ولذا فانه لابد
ان يكون غير مصري لان المصريين كانوا لا يطلقون لحاهم ، وما دام كذلك
فانه اوروبى . وصور هذا الجنس من الناس قد استقام فيها الانف على
امتداد الجبهة واذن فهو غير سامى . وما دام كذلك فهو آرى ، والناس
يعرفون ان للشعوب القديمة أساليب وخطوطا تقليدية فى الرسم والتمثيل
تتبعها وتغلب على فنونها اذا اختلفت بيئات استقرارها ، ولو كانت خارجة
من اصل واحد .

التاريخ المؤلف من هذه الشذوذات يضعك فى قلب خلية من الزناير
تطن وتلدغ ، ولا تدري معها أين تقع رأسك من قدميك . وهذا امر طبيعى
لانهم ينسجون تاريخ الشعوب من مرق بالية لا تعرف مواضعها من الثياب
الاصلية ثم يضعونها حيث يحلو لهم أن يضعوها .

... التاريخ الصحيح للخط العربى الاخير نموذج من عبثهم بالتاريخ :

واذا قال لنا العرب بكل قديمهم هذا ، انهم اخذوا خطهم الاخير من
الانبار ، وان ناقله الى مكة بعد أن تعلمه بالانبار « هو بشر بن عبد الملك
اخو اكيدر بن عبد الملك الكندي صاحب دومة الجندل ، وخرج الى مكة
فتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية أخت أبى سفيان ، فعلم جماعة من
اهل مكة ، فلذلك كثر من يكتب بمكة من قریش » . ثم قدموا لنا شاهدا
من شعر رجل كندي من اهل دومة الجندل يمن على قریش بما علمهم
بشر فيقول :

لا تَجْحَدُوا نَعْمَاءَ بَشَرٍ عَلَيْكُمْوا	فقد كان ميمون النقيبة ازهرا
اتاكم بخط الجزم حتى حفظتموا	من المال ما قد كان شتى مبعثرا
واتقنتمو ما كان مالم مهملا	وطامنتمو ما كان منه منقرا

فأجريت الأعلام عودا وبداة وضاهيتمو كُتَّاب كسرى وقيصرا
وأغتيتمو عن مسند الحى حمير وما زبرت فى الصحف أقيال حميرا .
(السيوطى : المزهرة - 2 ص 346 - 347)

وفى الشعر من التفصيلات والدقائق ما لا يحمله الخبر ، وما يحقق
فى تاريخ الخط العربى ما لم يقدمه مؤرخ ، بما يسعد رجلا يطلب ترسم
الجو الفكرى السائد اذ ذاك فى مكة وما حولها ، وما ترك فيه هذا
الخط الجديد من أثر ، قالوا لهم : « لا شك أن هذه المعلومات معرضة
للشك » . وقال : « وان اكتشافات علم قراءة الخطوط القديمة طوال
الخمسين سنة الماضية تدعو الى دراسة المسألة من زاوية جديدة » .
ما قيمة هذه « التخمينات » و « التهويمات » المدعاة علما ، الى جانب
نص معاصر ثابت الصدق حين تقيسه بموازين النقد السليمة كلها ،
وتشتد فى فحصه ، وحكه ، فيبرز بعد الامتحان العسير بمثابة الذهب
الابريز ؟ ومن هو الاعمى الذى لا يرى ذلك فيمضى عنه فى ترنحات
الشارب المريض ، يلتمس القصدير الصديء فى حيث لا يوجد حتى القصدير
« الصديء » ؟

لماذا « لا شك فى أن هذه المعلومات معرضة للشك » ؟ « لا شك
فى أنها معرضة للشك » المعد « عنده مسبقا .

أفى الخبر تضارب أو انتقاض على يسقطه حتى يصبح « لا شك
فى تعرضه للشك » ؟ أبدا . هل قال الرجل الكندي شعره مانا على
أهل مكة منه فكذبه القرشيون فيما ادعاه ؟ أبدا . بل ان المؤرخين
أخذوا الخبر ، وما فيه من شعر يؤيده فأذاعوه غفلا من أي اعتراض
لقرشى أو لغير قرشى .

النص الدامغ : نص ثمين يلوى عنه سفيه :

والشعر ، بعد هذا يعكس تحت نور النهار ما أفادت قریش من

استخدامها هذا الخط في تنظيم سجلات حسابها ، ومد هذه السجلات الى الصغير والكبير من مالها ، وهى القبيلة العاملة بالتجارة التى تحمل قوافلها مال الكثيرين من بنيتها فتنتقل بها الى الشام وشرق أوروبا ، والى الحبشة وما وراء الحبشة من افريقية ، والى العراق وما جاوزه من وراء النهرين . فهى فى أمس الحاجة الى وسيلة دقيقة مختصرة واضحة تؤدي عن المسؤولين عن هذه القوافل ما يتحتم على المؤتمن على مال غيره ان يؤديه ، فاذا اتاحت هذه الوسيلة لم يفرطوا فيها ، وكان اعجلهم الى تعلمها اثقلهم مسؤولية عنها . وعائلة أمية كانت هى القوامة على رعاية هذه التجارة ، وكان أبو سفيان الذي قيل انه اول من تعلم هذه الكتابة من صهره بشر بن عبد الملك ، هو القوام على هذه التجارة حتى يوم غزوة بدر .

فهل فى هذه الحقيقة المتلائمة مع سياق الخبر الا ما يؤيد الخبر ؟ والطريقة الجديدة التى تصل بين الحروف فى الكلمة ، وتقلل من عدد الحروف بالتقريب بين أشكالها وصورها تيسر تعلم الكتابة ، وتعين القلم على الجري بها خفيفا بدءا وعودة كما يقول الشاعر . لا يكاد كاتبها يبدأ السطر حتى يتمه فيعود الى بدء ما يليه لسهولة الحرف على اليد والانتقال منه الى ما بعده ونحن اذا جئنا الى نقش النمارة المشهور فنظرنا فى مبادئ الحروف فيه ومفاصلها ووصائلها لم نجد فيه هذا اليسر ، ولا هذا التحرك المنطلق لليد فى الكتابة الذي نجده فى خط الجزم الاخير . فأنت بحاجة الى أن ترد اليد مرات الى مبتدأ الحرف لكى تستوفى كتابة صورته قبل أن تنطلق منه الى غيره فى الكلمة الواحدة . خذ مثلا حرف السين والهاء والحاء والراء والكاف .

وهذا فى خط شمالى وليس من المسند المفرق الحروف ، ولا الأرامى الصعب التكوين . فالشاعر صادق فى تصوير الاثر الناجم عن دخول الخط الجديد الى مكة . وهذا النص فى قرب حروفه شكلا من حروف خط الجزم

وفى خروجه من الموطن الذي كانت الانبار احدى مدنه يشير بصورته الى انه خطوة فى خطوات التطور الى خط الجزم الخارج من الانبار .

وفى النص اثبات لدخول نوع من الارقام جديد ايسر من سوابقه ووضح وأبرا من لبس فى ترتيب الارقام فى العدد الكبير . ولذا فقد غدا به تسجيل الحسابات ادق وادل وأبعد من خطأ .

وبهذا نظمت حسابات قریش وتناولت الصغيرة والكبيرة ، وغدت سجلات هذه الجمهورية التجارية من الوفاء ، ومن ارتياض الاداة ومن تمكن الكتاب بحيث ضاهوا فى عملهم كتاب كسرى وقيصر .

خطان فى اليمن :

وبهذا الخط غنوا عن « مسند حمير » ، وهذا مفهوم واضح ، ولكن فى البيت نفسه معنى جديدا يلفت الانتباه ، ويقف الخواطر . ذلك أن الشاعر يبادل بين نوعين من الخط اليمنى حين يقول :

فأغنيتمو عن مسند الحى حمير وما زبرت فى الصحف أقيال حميرا

الشاعر عندي لا يكرر فى الشطر الثانى من بيته هذا ، الاشارة الى « المسند الحميري » ولكنه يشير الى الخط الذي تكتب به اقيال حمير فى صحتها ، وكأنه نوع مغاير لما دعاه « مسند الحى حمير » .

والواقع انى كنت شديد الحيرة حينما كنت اقرا عن ملوك حمير انها كانت تحرم على غيرها استعمال الخط الذي احتكرته لنفسها . ولم اصادف فى قراءاتى ما يفيد أنهم كفوا عن هذا التحريم . والاخبار الاسلامية تطبق على هذا لا يشذ منها عنه شاذ .

ثم انى كنت ارى بعد هذا واقرا عن وجود النقوش الكثيرة بالمسند اليمنى ، كشفت فى القديم ووردت الاشارات اليها فى كتب تاريخنا وادبنا ، وهى اليوم تكشف بالالوف .

فكيف يمكن اذن التوفيق بين التحريم المطبق عليه لاستعمال الخط
اليمنى الملكى ، وبين هذه النقوش الكثيرة جدا بخط اليمنى كذلك ؟ وكيف
امن هؤلاء الكتاب اليمنيون الذين كتبوا هذه النقوش ، ومنها ما كتب
في عهود سيطرة اولئك الملوك على مصائر بلادهم ، كيف امنوا عقاب
ملوكهم ؟ ما دام الملوك يحرمون استخدام خطهم ؟

لم يكن لهذا عندي جواب الا ان هذا الخط الملكى كان سرا من اسرار
الدولة محفوظا في دواوين الملوك لاداء حاجاتهم منه . وهو اذن غير
هذا الخط المستعمل بين طبقات شعبهم فلا حرج على كاتب ان يكتب به .
ولو لم يكن للملوك هناك خط سواه ، ثم حرموه على شعوبهم لكان معنى
هذا انهم فرضوا الامية والجهل على شعوبهم وحرموا عليهم مرفقا من
مرافق الحياة لم تتم يوما حياة الحضارة العربية الا به . وهو فرض لا
يقبل . ويكون الخط المسند المستخدم في الحياة العامة هو هذا الخط الموجود
على النقوش التى يزداد عددها مع كل يوم يمر ، اما « المسند الملكى » فكان
سرا ووثقا على ديوان الملك .

ولقد جاء هذا البيت الشعري من هذا الكندي بمثابة نور التمتع في
ظلام محير فبدده . فقد كان الملوك يكتبون بخطهم الخاص سجلاتهم في
الصحف ، ولا يبذلونه ولا يبتذلونه باستخدامه فيما يعرض على انظار
الناس . والصحف عرضة للبلاء والدمار ، واليمن قد اصابها من عنيت
الدهر ما يفتت الصخر فكيف بما يزبر فوق الجلود والحرير ؟ وكان الشاعر
واضحا في ارادته هذا التفريق حين ميز بين النوعين فجعل اولهما
« للحى » ، وجعل ثانيهما « للاقيال » اي للملوك .

ما اظن ان « الاستشراق » كان عاجزا عن ان يحصل هذه الدلالات
لهذا الشعر ، وان كنت اسىء الظن كثيرا بقدرة اصحابه على التغفل
الى روح النص العربى . الا ان العجز عن تحصيل هذا القدر يرجع في الراجح
الى استمرارهم التكذيب متدارين دائما وراء « الشك الذى لا شك

فيه » .

ولعلمهم لو نظروا في الامر نظرة المؤرخ لا « المبشر » الضعيف لوقعوا على ما يجلو لهم جانبا آخر من جوانب حيرتهم أمام مخالفة « عربية » هذه النقوش العامية « لعربية » شعر الشعراء اليمن الذين لم يعيشوا بين الشماليين ليتعلموا عربيتهم .

فانه اذا كانت صحف ملوك اليمن تكتب بنوع من الخط خاص بهم ، لا يباح لغيرهم فان هذا الترفع عن استخدام خط الشعب يمكن ان يرافقه ترفع عن استخدام دارجة هذا الشعب في صحف هؤلاء الملوك . وما دام للشعب دارجة تخالف « الفصحى » وهو قياس طبيعي فان هذه الفصحى لابد ان تحصل بالتعليم . وما دام الشعراء قد تركوا لنا شعرهم بالفصحى ، وهى حقيقة مادية قائمة ثابتة بالتواتر فان لغة هذا الشعر كانت تحصل .

والابيات الشعرية التى سيقت مع الخبر : (خبر نقل الخط الانباري الى مكة) شاهد قاطع على صدقه ، وهذا فوق الاجماع عليه وانحداره الينا بالتواتر ، وهى بعد نص تاريخى ثمين لدى المؤرخ المحقق .

وشىء آخر يستفاد من هذه الابيات : هو ان قریشا في كتاباتها قبل ان تتعلم هذا الضرب الجديد من الخط كانت تكتب ما تحتاج اليه بالخط اليمنى العامى الذي لم يكن سرا ولا كان محرما على احد . وهذا يستفاد من الموازنة التى يجريها الشاعر بين حال قریش قبل تعلمها هذا الخط وبعده واختياره للمقارنة به « مسند الحى حمير » ، وقد اغناهم هذا الخط البديع عنه .

وابله هذا الذي يتصور ان مدينة تعیش على التجارة ، وتخرج قوافلها بأموال العدد الضخم من الناس لا تعرف كيف تقيد لكل ما له ، وتحصى لكل مشترك فيها نصيبه من ارباحه ، والمكاتبه فيها على الديون والربا قبل الاسلام كانت عملية معروفة ، والعقود والعهود وصحف

الاعتزال والخلع تكتب وتعلق للاشهار فوق الكعبة ، والمعلقات .

فخط الجزم قد حل محل الخط المسند اليمنى العام ، وكل خط سبق
الخط الاخير كان يدعى عندهم « المسند » .

كان للمدينة قبل الاسلام خطها :

وما من شك فى أن المدينة (يثرب) التى كان أهلها الاوس والخزرج
اليمنيين كانت تستعمل هذا المسند ومضت تستعمله حتى بعد هجرة النبى
صلى الله عليه وسلم فتم لها عامل الوصل المباشر بالخط الجديد عن
طريق المسلمين المكيين المهاجرين اليها وكبارهم جميعا قد تعلموا هذا الخط
فى مكة . وكان التآخى فى ظل الاسلام هو همزة الوصل المباشرة بين
المهاجرين والانصار فقام بمثل ما قام به عامل الصهر بين بشر بن عبد الملك
الكندى وبين أبى سفيان بن حرب فى تعليمهم الكتابة الجديدة .
وكان النبى عليه الصلاة والسلام هو العقل القائم وراء هذا العمل
لانه كان أدرى الناس بميزات الخط الجديد وبوزنه فى ادارة دولة كانت قد
أخذت تتخلق فى المدينة حول دعوة الله . ولذا فان عملية احلال الخط
الجديد محل المسند القديم ، وتوسيع دائرة انتشاره استدعت الاستئجار
بأسرى قريش ليعينوا المهاجرين من قومهم فى تعليم أهل المدينة ، وهم
كثرة المسلمين يومئذ ، الخط الجديد الذى تكشف عن مزاياه أبيات الشاعر
الكندى التى اقترنت بالخبر الماضى .

اما التسكع والتلcek والتمحل حول « نقوش » أربعة ، لاتمت بشيء
الى الحقيقة الصلبة فى الخط أو اللغة . فتلك هى السفاهة التاريخية
ليس اليهود اذن هم الذين وقفوا سدا بين أهل المدينة فى الجاهلية
وبين تعلم خط الجزم ، فاليهود فى الجزيرة كانوا اضعف من أن يقوموا
بحماية انفسهم الا بالحلف مع أسر من الاوس والخزرج ، ولقد ترك هذا
الحلف لهم فى أسر من أهل المدينة ظل على العلاقة بين هذه الأسر

والاسلام فتخرج به الكثيرون منهم حتى حمل منهم من حمل الى النفاق .

ولقد كان اليهود في الجزيرة من الضعف والحاجة الى الحماية العربية داخل الجزيرة حتى كانوا يطلبون هذه الحماية من ملوك المناذرة بدفع خراج لهؤلاء الملوك . ولولا أبيات من الشعر قالها عمرو بن عبد المسيح وهو من أمراء الحيرة الذين نزلوا على الجزيرة بعد ان استنزلهم من حصونها أمراء جيش خالد ما عرفنا هذا . فلقد قال حينئذ عمرو بن عبد المسيح يشكو دهره الذي أذله بعد عز :

أَبْعَدَ الْمُنْذِرِينَ أَرَى سُوَامَا	تَرْوُحَ بِالْخَوْرَنَقِ وَالسَّيْدِيرِ
وَبَعْدَ فَوَارِسِ النِّعْمَانِ أَرْعَى	قَلْوَصًا بَيْنَ مَرَّةٍ وَالْجَفِيرِ
فَصَرْنَا بَعْدَ هَٰلِكَ أَبِي قُبَيْبِيسَ	كَجَرْبِ الْمُعْزِ فِي الْيَوْمِ الْمَطِيرِ
تَقَسَّمْنَا الْقِبَائِلَ مِنْ مَعَدَ	عِلَانِيَةً كَأَيْسَارِ الْجَزْرِ
وَكُنَّا لَا يُرَامُ لَنَا حَرِيمٌ	فَنَحْنُ كَضَّرَةِ الضَّرْعِ الْفَخُورِ
نُؤَدِي الْخَرْجَ بَعْدَ خَرَجِ كَسْرِي	وَخَرَجَ مِنْ قَرِيظَةٍ وَالنُّضِيرِ
كَذَٰلِكَ الدَّهْرُ دَوْلَتَهُ سَجَالُ	فِيَوْمٍ مِنْ مَسَاءَةٍ أَوْ سُرُورِ

الجرب : الجماعة — الضرة : الخلف — الفخور :

الناقة العظيمة الضرع ، القليلة اللبن .

(الطبرى : 4 ص — 13)

اي صرنا نؤدي الخرج « لمعد » بعد ان كانت تؤدى لنا قريظة والنضير الخرج ، كما كان يؤديه لنا كسري . وهى حقيقة تاريخية كبيرة تكشف عن الرباط الذي كان يربط المناذرة فى دولتهم بالحيرة بملوك الفرس . فهؤلاء كانوا يؤدون لعرب الحيرة الخراج ليقفوا بينهم وبين عرب داخل الجزيرة ، وليعينوهم فى حروبهم مع الروم ، كما كان الفساسنة يعملون مع الروم . وهذا ما تثبته المفردات التاريخية التى انحدرت الينا عن بعض اعمالهم .

الا ان هذا الشعر يصرح بما كنى عنه التاريخ ، وهى فائدة من

فوائد الشعر الجاهلى فى خدمة التاريخ .

وكان اليهود فى الجزيرة العربية يعيشون فى حماية العرب المجاورين لهم ، ولم يكونوا يكتفون بهذه الحماية فهم يجمعون اليها حماية المناذرة مقابل دفع خرج سنوي ثابت للمناذرة . ومثلهم اذن عاجزون عن القيام بين اهل المدينة وتعلم الكتابة الجديدة . والحقيقة انى لست ادري كيف يمكن لليهود ان يحولوا بين اهل المدينة وبين اخذ الخط الجديد عن النبط المسيحيين — ان كانوا هم مبتكري خط الجزم كما يزعم المستشرقون — حتى لو ان اليهود كانوا اصحاب اليد العليا فى المدينة — وهم كما رايت وكما يعرف صاحب اقل حظ من التاريخ العربى ، لست ادري كيف يتم لليهود هذا الا فى ذهن تسبد عليه منافس التفكير عصبية صاحبه الدينية .

واللطيف جدا ان هذا الخط الذي انتشر فى مكة آتيا اليها فى زعم المستشرقين من الشام قد وثب اليها من فوق رؤوس المدنيين دون ان يشعروا به ، فالمدينة واقعة بين مكة والشام . وبنفس المنطق المريـض نجد ان « التوحيد الثلاثى » المسيحى ، و « التوحيد الثنوى » المانوى قد وثبا جميعا الى الوثنيين العرب فى مكة ليحدثا بها الاسلام من فوق رؤوس الوثنيين العرب فى المدينة دون ان يشعر به هؤلاء المدنيون الا بعد ان دعاهم اليه محمد « المكى » .

هذا واهل المدينة يجاورون اليهود ، واليهود كما يقول هؤلاء المستشرقون كانوا قادرين على ان يجربوا « خط » النبط عن اهل المدينة ، فهم بهذا اصحاب تأثير ثـقيل فيهم وهم اقدر على حجب « توحيد » محمد عنهم . واليهود ، فى مفهوم العربى الجاهلى اقرب الى « التوحيد » وابعد من وثنية ، من المسيحيين ، فلم لم ينشأ « التوحيد » فى المدينة قبل ان ينشأ فى مكة بحكم هذا الخلط العميق التأثير فى زعم بلاشير ؟ ولم لم يحل اليهود بين اهل المدينة واتباع « توحيد » محمد المجتلب مثل الخط من الشام ؟

كل هذه دعاوي استشراقية عريضة لا سند لها تقوم في مواجهة تيار جارف من التاريخ الصحيح رأينا قدر حرص أصحابه على سلامته وعلى ضمان وصوله الى أحفادهم سليما .

بل ان منهم من جعل لغة القرآن العربية من صناعة أهل حوران ومن حولهم ، واستساع عقلا ، أن تصنع هذه اللغة في هذه البقعة الضئيلة جدا ثم ينقلها عنها أهل الجزيرة العربية كلهم في أقصر فترة تاريخية عرفت ، بعد التنازل عن لغتهم .

والعلة في هذا كله هي الجهل بأبسط معايير التقدير العلمي لأعمار اللغات .

فمن البديهيات المسلم بها ابتداء أن اللغة بنت عمر الشعب كله : تبدأ بوجوده وتمتد مع هذا الوجود ، وتتطور معه . فهي لا تتخلق فجأة ، ولا تتكون تحت تأثير عوامل طارئة ، ولا تنتشر في الشعب الاجنبي عنها الا تحت ظروف من الضغط النفسى المصنوع ، والشعوب لا تتلقاها عن طريق القهر الا أن تكون طوائف منها تربط مصلحتها بتلقن تلك اللغة الطارئة ، ويبقى بعدها الشعب ماضيا فيما بينه وبين نفسه في استخدام لغته الاصلية . وليس يتاح للغة الدخيلة التأقلم واتصال الوجود الا فى ظل التطور التدريجى الثابت المتصل لآجال طويلة ، وأجيال متعاقبة .

وليس هذا بالذي يتحقق — وفي ظل القدرة عليه — الا مستقبيا آثار العناصر الاولى للغة الاصلية في هذه اللغة الدخيلة . وهذا يقتضى مئات السنين .

ولابد أن يتم هذا على أساس من وجود عنصر ثابت من الامتزاج المتصل بين أعداد متناسبة من اجناس بشرية متنوعة ، تكون اللغة الجديدة عاملا من عوامل امتزاجها والمزج المتجدد بينها .

وكلها شروط لم تستوف في حالة الجزيرة العربية قبل الاسلام في أي

عهود تاريخها . فلا المدة التي يفترضونها لهذا الانتقال اللغوي محققة ، ولا الاختلاط بين عناصر غالبية في شبه الجزيرة وعناصر مغلوقة أمر يمكن افتراض وقوعه هناك .

واللغات بأعراض من تكوينها ، وبدلالات ذاتية قائمة في كيانها تدل على عمرها كما تدل الحزوز المتدرجة المرسومة على اسفل جذوع بعض انواع الشجر على أعمار تلك الاشجار .

والامر كذلك في الكتابة وخطها . والدلالة الاخبارية في هذا الوجه هي سيدة المراجع متى صحت بدليل داخلي مساند ، كما رأينا في شعر أترجل الكندي السابق .

استدلال عاشر :

والمستشرقون حينما دخلوا الى حلبة الصراع على عمر « العربية » كانوا مجردين من الاداة التي تتيح لصاحبها حق العمل في هذه الحلبة : وهي الكفاية الذاتية في ادراك حقيقة اللغة عن طريق الاتصال الناضج بروحها ومبانيها ووسائل دلالتها . ولذلك تعثروا ثم هبوا . فبنوا نظرياتهم على فرضيات محضة .

أولها — صحة دلالة النقوش الاربعة الباقية على حالة « العربية » الفصحى في عصر تطورها وتكونها . فهي أولى « الفرضيات » التي كان عليهم أن يقدموا الدليل عليها قبل أن يدخلوا على اتخاذها خطوات تنقلية للخروج منها الى تحديد « عمر » ولو تقريبي للعربية . وهم مطالبون بذلك خاصة لانه زعم يأتي مناقضا لكل الاخبار التاريخية التي تدور حول عمر « العربية » عند ابنائها .

فليس كل نقش توقع عليه الصدفة ، ويمكن أن يفترض في كاتبه الجهل باللغة أو نقص الحصيلة منها بالذي يجروء سواهم على الارتفاء في أحضانه واتخاذهم تكة للقول بتحقيق تمثيله للغة العربية في عصره .

ثانيها — أنهم افترضوا في هذه النقوش الاربعة انها تمثل « العربية »
وتطورها في جميع انحاء الجزيرة العربية « الشمالية » على
الاقل .

وهو فرض اقتحامى جدا اذا أنت قست مساحة البيئة التي وجدت
فيها كل هذه النقوش . اذ انها منطقة لا يتجاوز قطرها مائة كيلومتر من
ارض الشام . فهي نقطة تائهة في محيط الجزيرة الواسع .

ثالثها — أنهم افترضوا فيها على قلتها ، وعلى فقر دلالتها ، لغويا
وكتابيا انها تنوب عن عشرات الالوف من النصوص التي يجب أن تكون
هي المثال الصحيح لها ، حتى يمكن الخروج من دلالاتها الى تكوين قاعدة
صحيحة يبنى عليها حكم عام الدلالة على عمر العربية وكتابتها .

وهم قد نسوا هذه كلها حينما خرجوا الى الحكم بعمر اللغة العربية
وخطها باسم الدراسة العرجاء التي وصفوها — كعادتهم — « بالحديثة » .
وحتى هذا حل افتراضى ، ولكنهم صوروه نتيجة علمية .

لقد توقفت طويلا عند هذه القضية ، وقد أشرت اليها عامدا في
اماكن كثيرة من كتابى هذا لانها تقدم المثل الحقيقى لقيمة التفكير الاستشراقى ،
وتعطى الدليل على الجهل المزعج بأوليات ما يجب توفره لمن اراد أن
يدخل الى حلبة كهذه ، فان لم يكن جهلا محضا فانه جهل يقترن بسوء
النية ، وهذه هي « الطامة » .

لمعرفة عمر اللغات مقاييس أخرى :

ليس هذا هو الباب الذي يدخله من رعى الى دراسة أعمار اللغات ،
ولعلمهم لو نظروا في لغاتهم الطفلة فمقدروا على غرار عمرها عمر « العربية »
لردهم هذا الى شىء من التريث والتبصر والحذر . لكنهم ..

نصوصنا التاريخية الباقية لا تؤخذ اذن هذا الاخذ لانها لم تأت الينا
عبثا ، ولم تنحدر الى أجيالنا عن تخيل أو توهم ، ولم تأت من السابقين
عن مسابقة مع غيرهم من الاجناس ، ولا عن منابذات ، وانما جاءت

ثمرة لعمل متصل ، وتاريخ مدون حرص أصحابه ، بحكم تقاليدهم ،
ورسالتهم الانسانية على ان يحملوه سليما من جيل الى جيل .

واسلافنا لم يقصروا في تأمين حملها اليينا فاختراروا لها ابقى المواد
على الزمن ، وأصلبها في مواجهة عوامل الطبيعة كما رأينا ، وهم لم
يصنعوا هذا الصنيع لنلقى نحن ما أدوه اليينا هذا اللقاء المستهتر العايب
بها تحت اي ستار ، فالتفريط فيها جريمة قومية وخيانة للتاريخ ،
واحتقار للعلم .

وما يصدق على مصر والعراق يصدق على اليمن وعلى الشام وعلى
الحجاز . فقد مر بنا ما ذكره ذلك الكندي في شعره الذي يمن فيه على
قريش بتعليم بشر بن عبد الملك اياهم خط الجزم ، وما أشار اليه من أن
ملوك اليمن كانوا يكتبون وقائع حياتهم في الصحف بالخط الملكي الخاص
الذي كانوا يتخذونه لانفسهم وقفنا عليهم دون رعايتهم . فللملوك خطهم
الخاص بهم ، ولسائر الناس خطهم الخاص بهم . وما كشف من النقوش
في اليمن ، وما تركته القوافل المترددة بين اليمن والشام في التجارة على
طول تلك الطريق التجارية من كتابات ونقوش يكشف في وضوح قدر ما
كانت حياة العربي في جميع بقاع الدنيا التي وطئها — وهو لم يترك
فيها بقعة لم يطأها — تتصل وتتشبث بأن تدل على نفسها أجيالها
المقبلة .

الفصل التاسع

— تسلسل النقل
— وحتمية التلخيص

والواقع اننا بازاء صورة عامة لا يمكن أن يماري فيها أحد بتلخيص
في أن العربي في تاريخه الطويل وعلى مداره لم يترك جيلا من أجياله في

حل من أن يقول : ان اسلافنا قد تركونا نعيش ماضيهم في ظلام .
واذا كنا نحن اليوم نعيش من هذا الماضي في فراغ بالقياس الى
مصادره المباشرة ، فهذه هي طبيعة الوجود وسنته التي خلقه الله
عليها : كل شيء الى بلاء والى زوال . فكل قرن يمر يحمل الى الماضي
دمارا جديدا . واذا كنا نحن قد فصلنا عن تلك القرون المواضى الوف
السنين فان ما كان يفصل بين مؤرخى الاسلام وبينها كان اقل مما يفصل
بيننا نحن الآن وبين تلك القرون من اسلافنا . والاصول التاريخية لا تدوم
بذاتها ، واصحابها لا يتركونها ، وهم يتوهمون الى باقية ابداء ولو وفروا
لها كل اسباب البقاء كما رأينا ، لكنهم يرمون الى تأميم بلوغها الى ايدي
احفادهم وعلى هؤلاء الاحفاد أن يحملوها عنهم في امانة الى من بعدهم
وأن يزيدها ما كسبوه هم ، وما اضافوه الى تراث آبائهم الحضاري ،
جريا على سنة آبائهم .

وهذا هو ما دعى « بالتاريخ » . ليس هيرودوتس اذن « ابا
التاريخ » ، كما يشاء النزق الاوروبى أن يلقيه . لان التاريخ كان يكتب
قبل أن يوجد « هيرودوتس » ، وقبل أن تبرز على مسرح الوجود ، وقبل
أن تخرج من كبد الغابة جميع الشعوب التى تريد أن تتخذ من « هيرودوتس »
ترجمانا عن وجودها الاول .

قد يكون هيرودوتس ابا للتاريخ الاوروبى . لكنه — حتى فى هذا
قد أخذ عن الشعوب العربية القديمة كما أخذ عنها غيره من ابناء
تلك الشعوب الطفلة ممن جاءوا قبله وبعده . وقد اشرت من قبل الى
رواية افلاطون ، فى « تيميه » و « كريتياس » عن شهرة علماء معبد
الشمس فى « صا الحجر » المصرية بالتاريخ القديم ، وعن وثائقه التى
كانت مدونة عندهم ، مودعة فى مكتبة معبدهم ، وهم كهنة هذا المعبد .

كان المؤرخون الذين كتبوا التاريخ الجاهلى ، فى الاسلام ، ينهلون
من ينابيع غزيرة موجودة ، منقولة اليهم عن اسلافهم القريبين ، واولئك

قد نقلوها عن سبقهم . وهذا التسلسل الخبري الممتد على الدهر الطائل ، وما ينشأ عنه من تطاول الاحداث وتزاحمها ، وتكدسها ، وتضاعفها الى حد يفضى الى العجز عن تحقيق النقل الشامل ، لابد ان يؤدي — بالتدرج المتصل مع تتالي الاجيال — الى الانتقال عن السرد المفصل الى تلخيص يقدم الصورة الجامعة المعتمدة على الخطوط العراض لمجرى التاريخ .

لكن هذا بدوره يمكن ان يترتب عليه بعض التفاوت في القدرة على اداء النظرة الجامعة للجواهر ومن هنا تأخذ صور الاداء في التفاوت ، لكنه التفاوت الذي لا يقود الى التناقض ، وهذا هو الواضح في سيرة كتابة التاريخ العربى .

فكثرة الروايات الدائرة حول الحدث الواحد ترجع الى تعدد المصادر ، وكثرة الرواة بدورهم تثبت رسوخ قدم كتابة التاريخ ، حتى لقد غدت هذه الكتابة صناعة .

وستقرأ فى مكان آخر من هذا الكتاب المعنى الذى تدل عليه كلمة « الرواية » هذه — فى الشعر وفى التاريخ — وتقرأ ما يبدد الوهم السائد فى فهمها من انها كانت رواية شفوية فحسب . فلقد اضر هذا المفهوم الارتجالى العاجز بالقيمة الحقيقية لروايات التاريخ العربى القديمة . ليس ما يقال فى اسناد الروايات العربية تاريخا او شعرا من انها جاءتنا مشافهة فحسب بالصحيح ، وانما كانت هذه الروايات الشفوية تعتمد اولا على الكتب الباقية ، وترتد اليها ، وتنقل عنها ، ثم كان الناقل يؤديها الى طلبته او قارئه على مسؤوليته ، لانه لم يكن من السهل او الميسر نقل الاصول عند التحدث بما فيها الى كل سامع او قارئ ، ولا كان فى مكنة الناس جميعا ان يرجعوا اليها عند الحاجة لانها لم تكن من الانتشار ومن سهولة الاتصال بحيث توضع بين ايدي الناس كما هى حالنا اليوم فى عهد النشر المطبوع فى الوف النسخ .

وهذه الصعوبة كانت على اشدها فى العهد الجاهلى الاخير ، لانه

كان عهد تحول وانتقال ، وكان العرب في الجزيرة خاصة قد شغلهم مرحلة التهيؤ التاريخية عن الخلوص بالنفس الى مثل هذه الفواحي الفكرية المحضة ، فقلت المصادر بين أيدي الناس ولكنها لم تنعدم ابدا . ولذا وجب أن يقدم المؤرخ ما عنده مما حصله عن تلك الاصول في مستودعاتها من غير اشارة الى مراجعه ، وكان الناس يأخذون عنه ما عنده وثوقا به ، واثمانا لمن هو موضع الائتمان فيما تعرض له .

الفصل العاشر

- دليل حاسم - صراع صار بين الكتب

كانت المصادر موجودة من غير شك . وعندنا النص القاطع الحاسم المعاصر الذي لم يدب اليه فساد أو تبدل أو تغيير : عندنا النص القرآني الحاسم — لا لانه دين ، ولا لانه قرآن ، ولكن لانه نص معاصر يشهد بما يدعيه عليه أعداؤه متهمين له ، لا منتصرين — وذلك اذ يقول النضر بن الحارث الثقفي في محاورته النبي صلى الله عليه وسلم في قصة « ذي القرنين » ، بعد أن أوردها القرآن الكريم في سورة « الكهف » ردا على أسئلة وجهت الى النبي :

فيقول الله حكاية عنه :

(أساطير الاولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا)

ويقول جل من قائل حكاية عنهم :

(قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا أساطير الاولين)

ويقول تعالى :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل ان هذا الا أساطير الاولين) .

وفي القرآن الكريم ذكرت « أساطير الاولين » هذه تسع مرات ،
والمفسرون كلهم يجمعون على أنها نزلت حكاية عن النضر بن الحارث ،
في مناسبات الرد عليه .

وهم كذلك يجمعون على أن معنى كلمة « أساطير » هو « كتب » .
وإذا كان قائل العبارة هو النضر بن الحارث ، وسترى في مكان آخر
من هذا الكتاب من هو هذا الرجل ، علما وعقلا ، وسعة معارف وشمول
تحصيل ، ورأيت قدر اهتمام القرآن بالرد عليه ، وتضمن هذا الرد التسليم
بوجود هذه الكتب وإمكان النقل عنها حتى في مكة منزل الوحي ، إذا رأيت
هذا كله عرفت قيمة الشهادة التي تحملها إلينا هذه الآيات التسع عن مصادر
التاريخ المتاحة في ذلك العصر المبكر من حياة الاسلام حتى ليتهمه خصومه بالأخذ
عنها ، واكتتابه ما فيها ، ويشيروا الى قدرتهم على الأخذ هم بدورهم عما
أخذ عنه من « الكتب » الموجودة ، هذا النص لا يمكن أن يطيف به أي شك
في الدلالة على قيام تلك المصادر بين أيدي الثاديرين على الانتفاع بها . ولو
أن النصر كان كاذبا في ادعائه هذا لفضح كذبه القرآن . ولو كان كاذبا
ما أخرج نفسه بالقول بأنه قادر على النقل عنها ، بل أنه قد قرن القول
بالعمل فراح يقدم من كتب الشعر القديم كما سنرى في باب آت — ويضعه
بازاء ما قدمه القرآن الكريم من قصة « ذي القرنين » محاورا فيها
النبي صلى الله عليه وسلم .

والقرآن نص حاسم في وجود هذه الكتب ، وفي بيان موضوعاتها
التاريخية . وتصديق المشركين على ما جاء فيه ، وقولهم للنبي عن دعوته
لهم :

(لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل أن هذا إلا أساطير الاولين) .

يفيد علم علمائهم الذين كانوا يعارضون النبي بما جاء من دعوته مماثلا
ما جاء في عهود لأبائهم سلفت . فهم يعرفون من تاريخهم ، وعن الآثار
المدونة الباقية فيه ما لا يحلم السادة المستشرقون أو أتباع المستشرقين

بأن يعرفوه عن تاريخهم هم .

التجاوب الصادق بين الشرق والغرب :

سقوط المتزمتين بين شقى الرحى :

وسترى أن ابن جريج العالم الدينى الضخم والمحدث يفسر هذه « الاساطير » بأنها الشعر القديم والاحاديث . اي بأنها ادب القدماء وتاريخهم .

والمتقدمون من علمائنا كانوا يعرفون ذلك ، وقد دلوا عليه . فيقول ابن عبد ربه فى حديثه عن « الفناء » ومن حجة من كره الفناء أن قال : أنه ينفر القلوب ، ويستفز العقول ، ويستخف الحليم ، ويبعث على اللهو ، ويحضر على الطرب ، وهو باطل فى أصله .

وتأولوا فى ذلك قول الله عز وجل :

(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هـزوا) .

وأخطأوا فى التأويل ، انما نزلت هذه الآية فى قوم كانوا يشترون الكتب من أخبار السير ، والاحاديث القديمة ، ويضاهون بها القرآن ، ويقولون : انها افضل منه .

وليس من سمع الفناء « يتخذ آيات الله هزوا » . وأعدل الوجوه فى هذا (اي فى الفناء) ان يكون سبيله سبيل الشعر ، فحسنه حسن وقبيحه قبيح . (العقد الفريد ج 6 ص 9) .

وهذا النص الدقيق فى تفسير معنى الآية يتفق تمام الاتفاق مع ما جرى فى الصراع الفكرى الذى شب بين الاسلام فى مكة والشرك ، يقود جماعته النضر بن الحارث ، ويمضى فى انسجام وتكامل مع تفسير ابن جريج « لاساطير الاولين » بأنها « شعر القدماء واحاديثهم » ، فالعالم

الاندلسى ، والفتية الحجازي يلتقيان فى تشخيص حالة واحدة ، واحدهما فى اقصى المشرق ، وفى كبد الجزيرة العربية ، والآخر فى اقصى المغرب وفى شبه جزيرة الاندلس ، وهما على قدم أولهما وقربه من عصر النبوة ، وعلى حدائة ثانيهما بالنسبة للأول يلتقيان على بيان حقيقة تاريخية واحدة لان المصدر قائم بين أيديهما ، والعلم بالواقع واضح المرأي جلى الصورة .

وما يقع من تأويل هذه الآية تأويلا ينحرف بها انحرافا جوهريسا فى ظاهره عند من وقف بينهما من المفسرين ، انما يترد الى اعتبارين غير تاريخيين بالمعنى الصحيح سأتى بعد قليل الى بيانهما .

والتوافق التام بين ما جاء فى ابن عبد ربه ، وما جاء مرويا عن ابن جريج — مع ملاحظة الفرق الزمانى والمكانى بين العالمين — والمخالفة الصريحة بين ما جاء عند مؤولى هذه الآية بأنها تدور حول الغناء ، وبين ما جاء عند هذين العالمين من دلالة التفسير على موضوع الآية ، وما يستفاد من متضمناتها ، يظهرنا على حقيقة غريبة : هى تمسك ابن عبد ربه بالاصل القديم ، صارفا النظر عن الانحراف بمدلول الآية الى ما عاج بها اليه المشاركة المتأخرون عن عهد ابن جريج ، ويدل على أن بعض علماء الاندلس لم يقعوا فى دوامة الصراع التى كانت ترغى فى المشرق حول التاريخ الجاهلى القديم : هل من مصلحة الاسلام أن ينقل التاريخ من أصوله على ما قدمه به أصحابه القدماء فى كتبهم التى تركوها ، أم الاصلح فى تقديمه للناس أن يمسح ويكيف بحيث يضع « الجاهلية » فى موضعها الدينى أولا ، وان انعكس ذلك على الوضع التاريخى ؟

لقد كانت الاصول التاريخية القديمة موجودة فعلا بين أيدي هؤلاء المؤرخين ، على ما برهنت ودلت بما يقطع الطريق على أصحاب التمحلات المضحكة . كانت فى المشرق ، وكانت صيرها قد نقلت الى الاندلس ، ووضعت بين أيدي علمائها — على ما هو معروف مؤرخ من جهود الامويين فى نقل كل معارف المشرق ، ووضعها بين يدي بحاثهم وناشئتهم فى

المكتبات المفتوحة للجميع . ولكن المعركة كانت تغلى بالغضب فى المشرق على القديم العربى ، ويقول الفريق القوي فيها بوجوب الغاء هذا التاريخ ، ويتقف فى طريق الالغاء رجلاؤنا مؤمنان اعمق الايمان بحق التاريخ فى الظهور ، والتقدم الى الناس صحيحا لان هذا لا يضر الاسلام فى شىء ، اذ الاسلام حق ، والحق لا يخشى من مواجهة الحق التاريخى ، ولان التاريخ يؤيد الاسلام ولا يضعفه ، هذه المعركة التى وقف فيها ابن الكلبى من بعد ابيه موقف الدعامة الشامخة الراسخة هذه المعركة التى زادت الشيعوية فى المشرق نارا واوارا ، لم تتصل نارا بالاندلس ، ولذلك جاءنا عن ابن عبد ربه ما ينقض راي القائلين بوجوب التنازل عن التاريخ الجاهلى ، بل بتشويه هذا التاريخ حتى لا يتعلق بصر المسلمين بأمجاد الجاهليين . والتقى ابن عبد ربه فى هذا مع راي رجل من علماء المسلمين الذين لحدوا بمصادر الاخبار الجاهلية الاولى حتى كاد يخالط عصرها : بابن جريج .

تجاوب آخر بين الشرق والغرب مصدره اغتداؤهما من ينبوع قديم :

ومن هذه المصادر التى كان أولئك العلماء المشاركة يرجون وادها — كما سنرى فى نص صريح آت — أخذ ابن عبد ربه خبر « المعلقات » التى كان عمل الفقهاء الغلاة يرمى الى واد خبرها هى ايضا لتأصيل القول بأمية العرب .

ولم يكن ابن جريج ، فى هذا ، ولا ابن الكلبى ، ولا ابن عبد ربه اقل بدينهم يقينا ، او اضعف ايمانا ، لكنهم كانوا افسح آفاقا ، وابصر بقيمة التاريخ فى شد ازر الدين . ولذلك قالوا بما حرمة الآخرون على انفسهم ، وسعوا ان يحرموه على الآخريين .

على أن التاريخ لا يواد فقد بقى من هذه الاصول ما يكفى ليرفع تلك السجف التى اسدلها قوم ارادوا ان يبنوا للاسلام « كهنوتا » ليس منه فى شىء .

وكتاب ابن عبد ربه كنز ملء بكثير مما أراد هؤلاء المشاركة ان يخفوه فلم ينجحوا . وكثير منهم كانوا شعوبيين ، وجدوا في امارة التاريخ الجاهلى ما يشبع حقدهم على العرب مع أنهم كانوا هداتهم ، ومصاييحهم على طريق الدنيا والآخرة .

لقد ارادوا ان يصوروا الاسلام نورا انصب على العرب وهم فى ظلام دامس ، وأنه لم يكن من العرب فى قليل ولا كثير . فوضعوه بذلك موضع النبتة فى غير بيئتها ، وفتحوا بهذا « للشعبوية الحديثة » باب القول بأن الاسلام شتلة نقلها « محمد » الى الجزيرة العربية من غير بيئتها . اولئك ارادوا ان يقولوا انها شجرة تامة نزلت من السماء ، لا تتصل اى اتصال بتاريخ الجزيرة ، ولا بالتطور الاعتقادي العربى فى المنطقة . وهؤلاء راحوا يقولون : ان الاسلام فرع من « النصرانية » حمله « محمد » الى اهل الجزيرة وهم منه براء . وجعلوا فى عمى فكري اسدله التعصب على عيونهم « التثليث » أصلا لهذا « التوحيد » . وجعلوا التجسيد الوثنى بقرايينه والغازه ، وبوحشيته فى اكل الهه ، أصلا للتجريد الاسلامى . ونسوا ان كنيستهم هى التى ابرزت هذا « التثليث » وهذا التجسيد ، وانهما ليسا الا ترجمة عن المرحلة الانتقالية الاولى عن عبادة الثواليث القديمة فى المنطقة ، لم يكن الاوروبيون مؤهلين لاعلى منها فى مراحل التطور الاعتقادي الانسانى التى لا يوثب فى مدارجها طفرة .

ولكن هذه الطائفة من علمائنا الذين ابوا الا أن يئدوا التاريخ العربى القديم هى التى فتحت على الاسلام هذا الباب . ولم يكونوا يعلمون .

وهؤلاء الذين وجهوا تفسير الآية القرآنية الى « الغناء » ، منهم من كان يعمل جاهدا على واد الماضى لخلق الفراغ الذى ظنوا أن الاسلام لا يزدهر ، ويستولى على العقول والقلوب الا فيه ، فوهموا .

ومنهم من كان لا يبعد الى هذا ، ولكنه ارتفعت فى نفسه شبهة اقتران انشاد ذلك الشعر القديم بالغناء حتى ظن ان الآية انما نزلت فى تحريم

الفناء ، أو تكريهه . وهو زعم ينقضه الواقع الاسلامى كله ، فى جميع
عصور تاريخنا . هذا الى انه قد انحدر اليانا عن الرسول صلوات الله
عليه ما يترجم عن عدم كراهته الفناء . فقد « احتجوا فى اباحة الفناء
واستحسانه بقول النبى صلى الله عليه وسلم لعائشة : اهديتم الفتاة
الى بعلها ؟ قالت : نعم . قال : وبعثتم معها من يغنى ؟ قالت : لا .
قال : او ما علمتم ان الانصار قوم يعجبهم الغزل ؟ الا بعثتم معها من
يقول :

أتيناكم أتيناكم نحييكم نحييكم
ولولا الحبّة السمرا ء لم نحلل بواديكم
(العقد الفريد ج 6 ص 7)

« واحتجوا بحديث عبد الله بن عبد الله بن أويس بن عم مالك ، وكان
من افضل رجال الزهري قال :

مر النبى صلى الله عليه وسلم بجارية فى ظل فارع (حصن
بالمدينة) وهى تغنى :

هل على وينحككم إن لهوت من حرج
فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا حرج ان شاء الله » . (نفس
المكان من المرجع السابق) .

ولقد اصاب ابن عبد ربه فى تخطيئه صراحة اصحاب هذا التاويل ،
وكان اعمق وقوعا على اسباب رفضه حين قال :

« وليس من سمع الفناء يتخذ آيات الله هزوا » .

ذلك انه وقع فى صميم الآية ، وفى تناقض تاويلها هذا التاويل مع الواقع
الحيوي والدينى جميعا على ما يفرض رفضه .

فلوان « الفناء » كان اذا سمعه السامع فقد « اتخذ آيات الله هزوا »

لكان في هذه الآية تحريم قاطع للفناء وهو ما لم يقل به أحد . فالآية لا تتصل بالفناء من قريب أو بعيد ، ولكنه مذهب طلاب الزهد المفرط في توجيه معانى الآيات أحيانا اعتمادا على ما يثير شبهة ، كالتى كانت تثيرها مناسبة نزول هذه الآية .

فلقد كان النضر بن الحارث يلقي بهذا الشعر القديم الذي خرج من الكتب الباقية ، غناء ، على طريقة أصحابه الأولين ، يريد بهذا أن يستحضر جوه الكامل كله ، لزيادة التأثير به في عقل من ظل يحن الى القديم . فخلطوا بين كراهة هذا الشعر الذي كان أصحابه يرمون بانشاده الى معارضة القرآن وبين الوعاء الذي كانوا يقدمونه فيه : وهو الفناء . وممن ذهب الى غير « الفناء » في تأويل الآية ابن زيد فقد قال فى تفسيره — على ما جاء في تفسير الطبري — انه « الشرك » . ويقول : « هؤلاء أهل الكفر . الا ترى الى قوله تعالى :

(واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كان لم يسمعها كأن فى اذنيه وقرا) .

فليس هكذا أهل الاسلام . قال : وناس يقولون هى فيكم ، وليس كذلك . قال : وهو الحديث الباطل الذى كانوا يلغون فيه « وهو ما فسرہ ابن جريج بالشعر القديم والاخبار . وقد رأينا بنص القرآن الكريم انها كانت تستخرج من كتب . وهذه الكتب كانت فى مطال من اراد الرجوع اليها والنقل عنها ممن كان يملك ادوات ذلك النقل ، وتتوفر له القدرة عليه .

فالآيات نص فى اثبات وجود كتب التاريخ القديم والشعر القديم بين ايدي الطبقة الاخيرة من الجاهليين . وسنأتى الى تفصيل الحديث فى الكيفية التى استغل بها المشركون هذه الكتب فى محاولاتهم تحطيم الاسلام فى مراحل الدعوة الاسلامية الاولى بمكة ، وما استغلوا من موضوعاتها فى محاربة الوحي النبوي ، وما ركبوه من عرضهم عليها القرآن الكريم ،

والردود القرآنية عليهم ، وتنام هزيمتهم وهزيمتها معهم مما كرهها الى نفوس المسلمين ، وانزلها من نفوسهم منزلة المحرمات ، فنزلت بها لعنتهم حتى جرحهم هذا الى اهلها ، بل الى التخلص منها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وقد كان لهذه المعركة الضارية بين الكتب التي صارت تمثل عقيدة الشرك القديمة ، وبين القرآن من الآثار النفسية والمادية ما قطع بين ماضى العرب قبل الاسلام ، وحاضرهم بعده . كما ترتب عليها من تكريه المسلمين في هذا الماضى ايجاد الفراغ التاريخى الفاجر الذي راحت تملؤه في القرنين التاليين تلك التفاهات المزعجة في تصوير التاريخ الجاهلى ، وفي تحقير الاحداث الكبيرة التى تقدم بطبيعتها وحقيقتها البوادر والبواكير المنطقية للنصر الاسلامى .

تاريخ الحارث الكندى ضحية من ضحايا مذهب الفقهاء في تبديل التاريخ :

واضرب المثل لهذا ما وقع في تقديم تاريخ الحارث الكندى الاكبر . فهذا الرجل العظيم هذا القائد العسكري المظفر قد قدم العمل المنتصر في الحرب العربية مع القوتين الكبيرتين الجاثمتين على حواف الجزيرة العربية تزعجانهما الحتب الطوال ، وتتغاوران على اطرافها ، وتطمحان الى تجاوز هذه الاطراف الى قلبها ، على حال تركتها الاماد الطوال في قلق متصل ، حتى اختل اقتصادها ، هذا الرجل الذي نتصيد احداث تاريخه تصيدا من قلب الدردور العاصف الذي تضعها فيه كتب تاريخنا الاسلامية ، تجد في كتب خصومه من الروم خاصة ما يقدم لك عن حقيقته ما لا تقدمه الكتب العربية فلقد اكتسحت جيوش هذا القائد العربى المهيب جيوش الروم في الشام ، وجيوش الفرس في العراق حتى كادت تمس شواطئ الدردنيل ، وحتى سرت الرعدة في مفاصل قياصرتها وفي قلوب جنودها ، فكان الرجل هو وابناؤه كابوسا مفرعا لم ينقذهم منه الا دبيب الفرقة بين ابنائه ، واحتراب الحرب بينهم ، فشغلوا بنفوسهم عن عدوهم ، وتنفست الروم

الصعداء ، وراحت تتعلق بحبال الامل فى البقاء ، وان ظلت عيونهم مفتوحة على الجزيرة ينظرون اليها فى خوف وترقب ، الى ان جاءهم الاسلام . ولذلك فان الاسلام لم يفجأهم ، فقد أعدوا العدة للقائه ، واتخذوا الالهة من قبلها لحربه ، وركبوا الى مواجهته مطيتين :

الاولى — الانقسام العربى الذى ترسب فى المنطقة على أساس من الانقسام الذى قام بين ابناء الحارث الكندي . فكان معهم الفساسنة ومن استطاع الفساسنة ان يتألفوهم من العرب .

والثانى — الفدر الخسيس بكل من استشعروا منه ، من ملوك الفساسنة ، انعطافا على بنى عمومته . كان الروم يستدعونهم للقاء بهم فى بعض جزرهم ، فاذا ذهب الملك العربى آمنا اخذ بعد ان يتم الاتفاق مع خائن من أهله ان يخلفه .

وهى الحيلة التى لجأ اليها الفرس مع النعمان الخامس عندما أنسوا منه ميلا الى تحطيم سياسة أسلافه فى حربهم قومهم ، ليأخذوا بزمام القوة التى تصبح جنة للفرس من ورائهم .

هذا الرجل الضخم الذى استولى على العراق مثل ما استولى على الشام وتغلغل فى الاناضول ، والذي شقت جيوشه طريقها الى أبواب المدائن لم ينجها منه الا نزول ملك الفرس على أداء الجزية له ، واعترافه له بملكه ما صار اليه من ملك المناذرة وما تجاوزه ، هزل المؤرخون المسلمون فى تصويره حتى انهم جعلوا نصره وما حققه هذا النصر له هبة قدمها اليه ملك من ملوك الفرس لانه غضب على الملك المنذري الذى أبى ان يتخذ معه نحلته القذرة التى كان ينتحلها ، ثم جرده خلفه من الملك لانه كان ناقما على سابقه اصطناعه تلك النحلة . وانك لتطلع بكثير من المشقة ، ومن الحذر فى المشى بين هذه الثعبنات التاريخية ، على ما راح هؤلاء المؤرخون يسعون الى اخفائه . حتى اذا وقعت على الخطوط الاساسية من صورته لم تلبث ان تجد ما يؤيدها عند خصومه من الروم

الذين كان مؤرخوهم يكتبون تاريخهم دون أن يداخلهم من عوامل الانحراف ما داخل الفرس المسلمين تحت ضغط « الشعوبية النفسى » ، وبتشجيع من المتطرفين فى محاربة الجاهلية من علماء الحديث .

وأذينة ملك تدمر ضحية ثانية :

والمثل الثانى وهو مائل فى كتابتهم تاريخ « أذينة » ملك تدمر ، وفى تنازلهم تماما عن دوره فى اقامة بناء امبراطورية رومة المنهار . ومن الطريف انهم صوروه — وهو الذى كان سيد الامبراطورية المطلق اليد فيها ، عاملا للروم حارسا لحدودهم ، بالضبط كما صنعوا فى تصوير الحارث الكندي القاهر للفرس والروم عاملا لهم يوليه ملكهم العراق حين يشاء ويخلعه حين يشاء . هذا وهم يرون رأي العين الدليل الناقض لزعمهم قائما فى عودة المنذر الحيري الى ملك الحيرة بفضل زواجه من هند بنت الحارث الكندي بعد أن ورثها أبوها هذا الاقليم من ملكه ، فهى تحكمه من وراء الملك المنذر ، ويتصل حكمها له ، باعتبارها وارثته الشرعية ، حتى فى عهد ابنها عمرو بن المنذر الذى عرف باسم « عمرو بن هند » لأنها هى الملكة الفعلية ، صاحبة الملك بالارث عن أبيها . بل انها لتتحكم فى وراثة عرشها فتجعله لابنها الثانى بعد مقتل عمرو ابنها بيد عمرو بن كلثوم التغلبى ، ضاربة عرضا بوصية زوجها الذى كان يرى أن يؤول الملك بعد عمرو بن هند الى أخيه أمانة من زوجته الثانية .

والامثلة فى هذا كثيرة ، وانها لاشد تهافتا وضجيجا طفلا عندما تأخذ فى تفسير عظام أحداث التاريخ الجاهلى التى تمثل المقدمات التاريخية والمنطقية للوثبة الاسلامية الظاهرة . مثل تصويرهم الوحدة العربية تحت امرة كليب والاسباب المفرقة فى الطفولية لانحطام رقعة هذا الملك الكبير .

« معركة الكتب » هذى هى المعركة التى تركت التاريخ الجاهلى حطاما ، وهى التى عصفت بالتفاصيل ، خاصة ، من أحداث هذا التاريخ ، وهى التى تركت لنا آثارها المدمر فى تاريخ الفكر العربى السابق للإسلام ،

وفيها يكمن السر في اختفاء ما اختفى من الشعر القديم ، وغياب ما غاب عنا مما نتطلبه لتتضح على ضوء حلقاته ، تطورات ذلك الشعر حتى بلغ الينا تام الخلقة كامل التكوين واضح القسمات ، كما خرجت مينيرفا من ذهن جيوبيتير على حد تعبير دي فيرجيه .

الفصل الحادي عشر

– المكتبات والمؤرخون :

لم يكن المؤرخون العرب يجهلون جهلا تاما هذه الحقائق . والكتاب بعد أن يبرز الى الوجود لا تستطيع يد في الارض مهما قويت أن تردده الى مجاهل الغيب والمدم .

والانصراف عن « الكتاب » ، بل حربه ، لا يمحوان « الكتاب » . لقد يغيب شخصه زمانا ، وقد تطارد محتوياته زمانا أطول ، وقد تغوص في أعماق الظلام جوانب منه مما يتناقض تناقضا مباشرا مع عقائد الناس التي آمنوا بها ، وطووا جوانحهم عليها طي السجل للكتاب ، فهسى حية في قلوبهم ابدا تطرد ما ناقضها ، أو حاربها . ولكن ما لم يتصل الاتصال المباشر بهذه العقائد ، وما ارتبط من محتويات الكتاب بالتاريخ البعيد يأخذ في التسرب الى النور شيئا فشيئا كلما ابتعد به الزمن عن محتدم الخصومة ، وعهد احتدادها .

ومن هنا يجد التاريخ طريقه الى العقول ، وخاصة في أمة تأصل التاريخ في دمها تأصلا دينيا . وهو ما يشاهد في التاريخ العربي بعد هذه الفترة . وانا لنجد التيارين المتناقضين المتحاربين ، يمضيان على تكة من

وضوح رؤيا المعركة الاولى . فنرى بهذا الخطين يسيران معا جنبا الى جنب ، أو نصاد فهما متداخلين متمازجين في سياق الرواية الواحدة للخبر أو الروايات المختلفة للخبر الواحد .

الفصل الثاني عشر

— معركة ضارية بين الكتب :

مكتبة المناذرة وابن الكلبي :

وابن الكلبي حين يأتي الى الحديث عن مصادر اخذه التاريخ يدلنا على ماهيتها وحقيقتها في اسفار الشمس وذلك اذ يقول :

« انى كنت أستخرج اخبار العرب ، وانساب آل ربيعة ، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى ، وتاريخ سنيهم ، من بيع الحيرة . وفيها ملكهم وأمورهم . » (الطبري — ج 1 ص 769 طبعة أبريل) .

هذا النص العجيب الذي بقى مدفونا في قلب تاريخ الطبري نحو اثني عشر قرنا حتى استخرجته منه يدل على أن وثائق المناذرة وسجلات دولتهم كانت لا تزال منها بقية صالحة يأخذ عنها ابن الكلبي ما قدمه من « أخبار العرب » أي من تاريخهم ، ومن « أنساب آل ربيعة » أي ملوك المناذرة ومن « مبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى » . والعبارة هنا تبدو غريبة بعض الغرابة حين يتحدث صاحبها عن « مبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى » فالمناذرة كما تدل جميع الاخبار العينية المحددة لأعمال ملوك المناذرة ، لم يكونوا عمالا لكسرى ولا لاحد من آله . وان كان في العبارة احتياط واضح في تصريحها بالنص على : « من عمل منهم لآل كسرى » اذ انها تتضمن الدلالة على « أنه كان منهم من لم يعمل لآل كسرى » .

هذه واحدة ، والثانية : ان هذا الميل بالعبارة الاصلية لابن الكلبي قد يكون مرجعه الى ناقل الخبر عن ابن الكلبي الى الطبري . اذ ان الطبري لم ينقله مباشرة عن ابن الكلبي ، فهو يقدم له بقوله :

« حدثت عن هشام الكلبي انه قال : »

ثم يقدم القول المأخوذ . فلعل هذا التوجيه من وحى الجو العام لناقل الخبر عن ابن الكلبي اكثر منه عن ابن الكلبي نفسه ، وان وضع القول على لسانه . ولعل القولة قول ابن الكلبي نفسه يقدمها صادعا لاملء الجو الذي كان يعيش فيه متقيا بعض التقية في حرب كان يلتقى فيها الكثير من عنت الفقهاء والمحدثين ، وسنأتى الى شئ من البيان لهذا .

على كل حال هذا النص ثمين في باب الدلالة على الاصول التي كانت لا تزال باقية في الاسلام بين يدي من اراد استقاء التاريخ العربى الجاهلى من ينابيع جاهلية . وابن الكلبي قد قضى حياته كلها في القرن الثانى الهجري . (مات سنة 204 او 206 هـ) .

ومعارفه التاريخية هنا يستمدّها من وثائق وسجلات مكتوبة فوق ما تكتب عليه مثل هذه السجلات لدولة تنتظم العدد الكبير من قبائل العرب ، وما وقع بينها وبينهم ، ممن اتصل تاريخها بهم . بل ان فى العبارة من العموم ما يمكن ان ينصرف مدلوله الى ما وراء ذلك فى الزمان والمكان . فهذا كله يدخل تحت مدلول كلمة « اخبار العرب » . وهذا القدر فى اضيّق دلالاته لا يمكن الا ان يكون فى كتب ، ولا يمكن ان يكلف المناذرة انفسهم بكتابته على جدران بيعهم ، بل انه لا تتسع له جدران هذه البيع ، ولا هى بالمحل المقبول لرصده وتسجيله . ومن عرف تاريخ المنطقة ، وما جرت عليه تقاليدھا الموروثة — حتى فى الاسلام — من جعل المعابد والمساجد مأوى للعلم والمعرفة ، ولمصادرھا — وهى المكتبات — يمكنه ان ينتهى بهذه المشيرات كلها الى ان ابن الكلبي كان يستمد معارفه

التاريخية من هذه المكتبات الوثائقية للدولة .

وعندما يقول ابن الكلبي عما كان يراه في بيع الحيرة : « وفيها ملكهم وأمورهم كلها » فليس يمكن تسجيل هذا على الحيطان وإنما هي سجلات وثائقية لملك كامل . ومكتبات وافية يمكن الرجوع إليها في كل ما يتصل بهذه المملكة .

ولقد وثب على هذا النص التاريخي القيم بعد أن استخرجه من الطبري وأودعته كتابي « تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري » بعض لصوص الكتب ، فيما وقع عليه من هذا الكتاب ، وأراد أن يغطى سرقة بشيء من شطارة شطار عصرنا فعثر به عجزه عن فهم دلالة النص عثرة مردية دلت على أنه اهتبله من غير فهم . قال : ان ابن الكلبي كان يأخذ معارفه التاريخية عن النقوش المرسومة على جدران بيع الحيرة فكان أعجز في طيرانه عن الارتقاء الى فهم دلالة النص متكاملة ، ذلك أنه لم يمتد نظره الى أول النص عندما جاء الى آخره : نسي أن « أخبار العرب » مضمنة في النص وانها لا تتسع لها جدران البيع ، ولو تسلسلت عليها كلها ، وهو أمر غير معروف في تسجيل الأخبار الطوال ، هذا فضلا عن « أمور مملكتهم كلها » . عبارة ابن الكلبي تشير الى أن صاحبها يرجع في تاريخه العرب الى مصدر منتظم الدفق ، دائم الاعطاء ، وليس مثل هذا المصدر بالذي يمكن أن يكون نقوشا في البيع والمعابد على الجدران ولكنها السجلات الوافية التي تقوم على تنظيمها الدولة الثابتة : مثل دولة الحيرة وقد قدمت القول بما هو معروف متصل باق في التاريخ العربي من كون معابد العرب وقصور ملوكهم كانت مقرات لخزائن الكتب خاصها وعامها .

والخبر الذي حمل الينا كشف مكتبة المناذرة تحت بناء قصرهم الأبيض بالحيرة مشهور . وكان هذا في العام الذي اسنولى فيه المختار بن أبي عبيد الثقفي على الحيرة . وفيه بيان بعض ما كان في هذه المكتبة ومنه الشعر الجاهلي .

مكتبة المأمون :

وكان الاتصال بهذه المكتبات في عهود سيادة أصحابها عليها حقا عاما . فالمؤرخون يرجعون إليها ورواة الشعر ، وكل صاحب حاجة .

فيقول ابن النديم في هذا الصدد :

« زعم الثقة أنه سمع مشايخ من أهل اليمن يقولون : ان حمير كانت تكتب بالمسند على خلاف الف باء وتاء » .

ورأيت أنا جزءا من خزانة المأمون ترجمته :

ما أمر بنسخه أمير المؤمنين عبد الله المأمون أكرمه الله من التراجم .

« وكان في جملة التاج الحميري ، فأثبت مثاله على ما كان في

النسخة » . (الفهرست ص 5) .

وكانت مكتبة المأمون مكتبة تمتد آفاق تحصيلها للعلوم الى أبعاد فساح جدا . واذا كان النص الماضي يشير الى كتب حميرية تنضم على ما تنضم عليه الكتب القديمة الجاهلية بما فيها من معارفهم ، واذا كان الخليفة المأمون يصدر الأمر بنفسه بنسخ ما فيها من التراجم على نفس الوجه الذي سنرى أن الملك البابلي القديم اشور باني بعل يصدره في نسخ كتب مكتبته فإنه تأكيد التاريخ لنفسه ، واستمراريته المنتظمة على قاعدته من الاستمرارية الحضارية للامة الواحدة التي هو منها .

والكتب موجودة في مكتبة المأمون بحروفها الحميرية الاصلية يستطيع من شاء الرجوع إليها . وقد ظلت هذه المكتبة موردا عاما الى عهد ابن النديم ، وكان ابن سعيد المؤرخ الاندلسي يعود إليها في كتابة تاريخه وإلى هذه المكتبة ، وإلى مكتبة بغداد يكثر ابن خلدون الإشارة ، عند نقوله عن ابن سعيد .

ومكتبة المأمون كانت ممثلة الآفاق ، يحرص الخليفة على أن تلتقى فيها صورة متكاملة عن الماضي كله . وانا لنقرأ مثل قول ابن النديم

الآتى فنعجب لقدر ما كانت هذه المكتبات تجمع من معارف عن الماضى العربى . يقول ابن النديم :

« وكان فى خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم فى جلد أدم فيه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء ، عليه ألف درهم فضة كيلا بالحديدة . ومتى دعاه بها أجابه . » (الفهرست — ص 5) .

وابن اسحق :

وكان المؤرخون العرب يرجعون الى هذه المراجع فى نقل ما قدموه الينا . ومن هؤلاء ابن اسحق كاتب السيرة النبوية ، وانه ليذكر ذلك عن نفسه فيقول :

« قرأت فى كتاب وقع الى قديم النسخ ، ويشبه أن يكون من خزانة المأمون ، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها . . — فذكرت منه ما تعلق بكتابى هذا . وهذه حكاية ما يحتاج اليه منه على لفظ الكتاب . . »

ثم يأخذ فى تقديم ما أخذ عن هذا الكتاب القديم فنجد عجا حقا :

« قال أحمد بن عبد الله بن سلام ، مولى أمير المؤمنين هارون — أحسبه الرشيد — :

ترجمت هذا الكتاب من كتاب « الحنفاء » ، وهم الصابئون الابراهيمية ، الذين آمنوا بابراهيم عليه السلام ، وحملوا عنه الصحف التى أنزلها الله عليه .

وهو كتاب فيه طول الا أنى اختصرت منه ما لا بد منه ، ليعرف به سبب ما ذكرت من اختلافهم ، وتفرقهم ، وأدخلت فيه ما يحتاج اليه

من الحجة في ذلك من القرآن والآثار التي جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، وعن من أسلم من أهل الكتاب : منهم عبد الله بن سلام ، ويامين بن يامين ، ووهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابن التيهان ، وبحيرا الراهب .

فنتصل لأول مرة اتصالا واضحا محدود المعارف والقسمات ببعض مصادر تاريخ ابن اسحق . وهي مصادر مكتوبة باقية يسهر على نقلها أصحاب المصلحة على الحفاظ عليها ، ورعايتها لانها كتب دينهم المنحدرة اليهم في تاريخ عتيديهم . كما نجد الاستنجاد المعين على كتابة التاريخ — من وجهة نظر المؤرخ — بأخبار اليهود العارفين لدينهم ، ليتم به ابن اسحق ما قدمه .

وبهذا النص يزيدنا ابن اسحق مصدرا عراقيا لتاريخ ابراهيم وتوحيده وصحفه الدينية ، فيزيد الحمل الباهظ الذي يتحتم على « هواة » لغى وجود ابراهيم أن يقوموا له ، فقد أصبح عليهم أن ينكروا هذا كله في العراق كما أنكروه في القرآن والتوراة .

هذا مع اننا عند النظرة الاولى — وهي النظرة التي تنهض عليها في محصلاتنا سيرة ابن اسحق في كتابته السيرة النبوية — نظن أن كتاب ابن اسحق يرجع كله الى الرواية الشفوية . فنتقض هذه النظرة وتسقط عند النظر في هذا النص التفصيلي القاطع برجعة ابن اسحق الى مصادر قديمة مكتوبة . كانت تلتقى الى غيرها من الكتب المجموعة في خزائنة الخليفة « المأمون » . لم يكن مؤرخو الماضي العربي يرتجلون أو يعتمدون على مخيلاتهم بمثل ما يرتجل المستشرقون أحكامهم هم ومن نعشق بأصواتهم —

واذا كان ابن اسحق قد نص هنا على مرجعه ، لان المناسبة دعت الى النص على مرجعه فيها ، فكم من مكان في كتب هؤلاء المؤرخين لم يجدوا فيه من الانتباه أو من الضرورة ما يقضى بالإشارة اليه .

ويمكن أن يعطينا صورة عن قدر تحرى هؤلاء العلماء الأمانة فى النقل عن القديم ما يقوله أحمد بن عبد الله بن سلام عن الكيفية التى نقل بها ما نقل عن كتاب « الحنفاء » الذى سبقت الإشارة إليه .

قال أحمد بن عبد الله بن سلام :

« ترجمت صدر هذا الكتاب والصحف والتوراة والانجيل ، وكتب الانبياء والتلامذة ، من لغة العبرانية واليونانية والصابئة ، وهى لغة كل كتاب الى لغة العربية حرفا حرفا ، ولم ابتغ فى ذلك تحسين لفظ ولا تزيينه ، مخافة التحريف ، ولم أزد على ما وجدته فى الكتاب الذى نقلته ، ولم أنقص ، الا أن يكون فى بعض ذلك من الكلام ما هو متقدم بلغة أهل ذلك الكتاب فلا يستقيم لفظه فى النقل الى العربية الا أن يؤخر ، ومنه ما هو مؤخر لا يستقيم الا أن يقدم ليستقيم ذلك بالعربية ، وهو مثل قول من يقول : « ات مايم تان » ترجمته بالعربية : « ماء هات » ، فأخرت « الماء » وقدمت « هات » .

تلك كانت الدقة والأمانة ، والاحساس بالمسؤولية عن هذا العمل العلمى .

ابن الكلبي مرة أخرى :

وقد مررنا من قبل على إشارة هشام بن محمد بن السائب الكلبي المفيدة أنه كان يرجع الى مكتبات المناذرة فى بيع الحيرة ليخلص منها تاريخ « العرب » ، وتاريخ ملك المناذرة . وهذا نص ثان يزيد دقة فى بيان مرجع خبره الذى يقدمه عن عدى بن زيد الشاعر المعروف ، وصاحب النعمان . يقول ابن الكلبي :

« سمعت اسحق بن الجصاص ، وأخذته من كتاب حماد (جد عدى الشاعر هذا) ، وقد ذكر أبى بعضه : ولد زيد بن حماد بن زيد الى آخر الخبر » .

فينص ابن الكلبي على مصادر استقائه الخبر الذي يورده هناك ،
وهى ثلاثة :

- 1 - كتاب حماد الجد الاول لعدي عن أسرته .
 - 2 - رواية السماع عن اسحق بن الجصاص .
 - 3 - ما ذكره أبوه محمد بن السائب الكلبي من هذا الخبر .
- ثلاثة مصادر ، كلها رجع اليها هشام في ايراده اخبار عدي بن زيد
وأبائه .

واذا كان قد ذكر أنه أخذ سماعا عن ابن الجصاص ، فإنه لم يكن
يرجع الى هذا الاستاذ الا لانه كان يثق به ، ويثق به معه غيره ممن
يتقدم هو اليهم بالمنقول عن ابن الجصاص ، ولان ابن الجصاص كان بدوره
يرجع في رواياته الى مثل ما يرجع اليه ابن الكلبي من المراجع القديمة
الباقية هو وأبوه : نص عليها او لم ينص .

لم يكن هؤلاء العلماء هازلين ، ولا مقتحمين ، وانما كانوا مؤرخين
حقيقيين يرجعون الى مصادر التاريخ المدونة الموجودة بين ايديهم ، باقية
عن القدماء ، ويستطيع من شاء الرجوع اليها اذا اراد الى التحقق مما
عندهم .

لقد دس على ابن الكلبي اشياء لم يقلها ، وهذا الدس واضح في بعض
ما هو قائم بين ايدينا ، ولكن تجريد ما ترك ابن الكلبي من هذا القدر
المدسوس ، خصومة وكيدا ، ليس عسيرا . والتناسب والتساوق بين
ما تركه ابن الكلبي المحقق العالم بالخطوط القديمة ، وبلغات المنطقة
يفرز هذا القدر المدسوس منه .

كان المؤرخون الذين عاصروا ابن الكلبي يعرفون مراجع ابن الكلبي،
ومراجع من قبله ممن سبقه الى كتابة التاريخ .

وكان خصومه اصدق علما بقيمة ما يقدمه في التاريخ العربى

والاسلامى . ولذلك فان المؤرخين الذين عاصروه وجاءوا بعده : كلهم على السواء اخذوا عنه .

ولو ان كتب التاريخ والادب خلت من المروي عن ابن الكلبي لفقدت اهم واخطر ما فيها عن القديم . والتعارض القائم عندهم بين الاخذ عنه والزراية عليه يضعنا من التهم التى ساقوها فى سخاء اليه موضع اليقين التام بثقتهم بما عند الرجل مع نقيمتهم عليه لانه لم يجر مجرى الآخرين فى الخضوع لتوجيهات الفقهاء والمحدثين لكتابة التاريخ .

الفصل الثالث عشر

— مدرسة المتزمتين من الفقهاء تسعى الى تحطيم التاريخ :

فلقد كانت هذه الطبقة القوية تطلق يدها فى القديم ، تكيفه ، وتقص اطرافه ، وتجريه على ما قدموه من تفسير لدلالات القرآن والحديث على الماضى . وكان انعطافهم فى هذا التوجيه قائما على النظرة المعادية للجاهليين قرييهم وبعييدهم على السواء ، لا يستثنون منهم احدا .

تصريح المسعودى :

وقد ترك لنا المسعودى فى كتابه « مروج الذهب » تصوير المبدأ الذى اقاموا عليه رأيهم فى انكار التاريخ الجاهلى ، والعمل الدائب للتعفية عليه ، وحربهم من اراد ان يمضى فى تدوينه على غير مذهبهم وطريقتهم . وهو اعتراف صريح واضح لا يدع مجالا للتمحك او التردد فى الوقوع على الحقيقة التاريخية الكبيرة التى اراد هؤلاء « المحدثون » ان يفرضوها على كتبة التاريخ . فيقول المسعودى : (ج 2 ص 75 — 76) فى بيان منهجه فى كتابة تاريخه :

وانما نحكى هذه الاخبار على حسب ما وجدناه في كتب الاخباريين
وعلى حسب ما توجبه الشريعة والتسليم لها .

وليس قصدنا من ذلك وصف اقاويل اصحاب القدم . لانهم (اي
اصحاب الشريعة) ينكرون هذا ويمنعونه .

وهي شهادة تاريخية خطيرة من رجل يكتب في التاريخ ، ويمارس العمل في اصوله . يقول فيها : ان اخبار القدماء عن انفسهم كانت موجودة بين يديه ، يعرفها ، ويعرف ما فيها ، ولكنه يرفض الاخذ بما قالوه هم عن انفسهم ، ويمضى في تقديم التاريخ متلائما مع ما فرضه اصحاب الشريعة من مذهب للقول في تأريخ القديم . بل ان المسعودي لينص في غير التباس او غموض على ان اصحاب الشريعة ينكرون ما تركه القدماء من اخبارهم عن انفسهم . وهذه هي الطامة في اخذ التاريخ .

اذن فقد كانت طبقة من هؤلاء المشرعين والمحدثين — على ما سيأتى في تمام هذا النص — تفرض على كتابة التاريخ ان تمضى على طريق رسمتها ، وان تنكر الماضي ما لم يحقق هذا المذهب .

بعد هذا يمضى المسعودي في تفصيل الطريقة التى اتبعها في كتابته تاريخه جريا على سنة هذه الطبقة ، فيقول :

« وانما نحكى في هذا الكتاب اقاويل اصحاب الحديث المنقادين للشرع
والمسلمين للحق ، واخبار الشياطين ، على حسب ما نطق به الكتاب
المنزل على النبى المرسل ، وما قارن ذلك من الدلائل الدالة على
صدقه صلى الله عليه وسلم ، واعجاز الخلق ان يأتوا بمثل هذا القرآن
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فالوازع الذي حمل هذه الطبقة من العلماء المحدثين واصحاب الشريعة على الوقوف في وجه التاريخ القديم — كما هو موجود في اصوله التى

كانت باقية اذ ذاك لا تزال — هو توهم هؤلاء العلماء الدينيين أن تضارباً يقع بين الاخبار التاريخية وبين الاخبار الدينية .

وهم قد بالغوا في هذا وأسرفوا على أنفسهم ، وعلى التاريخ حتى لقد انتقلوا الى حرب عنيدة تحاول أن تهدم التاريخ القديم .

والذي أوقع هذا المعنى وقواه في نفوسهم هي المعركة الفكرية التي شبت بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين كتب الشعر القديم يقدمها النضر بن الحارث معارضا بها القرآن ، وسنأتى الى الباب الذي نعالجها فيه .

ولقد قلت من قبل : انهم وهموا حين ظنوا المعركة قائمة بين التاريخ القديم والقرآن الكريم وما كانت كذلك . انما دارت المعركة حول مصادر الوحي الشعري القديم ، وقد كان الشعر يدور حول شخصيات تاريخية وبين مصادر الوحي القرآني في حديثها عن هذه الشخصيات . وقد كان الجاهليون يرون أن هذا الشعر ينحدر من مصدر قدسى ، وأنه بذلك لا يختلف عن القرآن . وكان القرآن يبين أن الشعر الجاهلي القديم من وحي الشياطين التي تلتقط بعض أخبار الغيب من استراق السمع الى الملائكة ، وانهم كانوا يخلطون القليل من الحق الذي سمعوه بالكثير من الباطل ، ثم يحملون هذا الى الشعراء ليضلوا به الناس عن سبيل الله .

لم يكن القرآن يرفض الاخبار الجاهلية جملة ، ولكنه كان يرفض منها ما تعارض معه . أما هؤلاء الفقهاء فقد عموما الرفض على الاخبار الجاهلية ، على ما رأينا في النص السابق ، وقعدوا القواعد لتقديمها .

وقد كرهوا هذا التاريخ خاصة اذا هو حمل اليهم صورة ماجدة ، أو خالدة عن جانب من جوانب الحياة الجاهلية . فقد كانوا يرون أن في هذا اكبارا للكفر وفتنة للمسلمين ، فيقول النسفي في تفسيره قوله تعالى :

(أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان

في ذلك آيات لاولى النهى ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى) .

تصريح النفسى :

يقول النفسى :

« ولقد شدد العلماء المتقون في وجوب غض البصر عن أبنية الظلمة وملابسهم ومراكبهم لانهم اتخذوها فتنة لعيون النظارة . فالناظر اليها محصل لغرضهم فيكون اغراء لهم على اتخاذها » . (تفسير النفسى على هامش الطبرى ج 16 ص 162) .

والمفسران جميعا : الطبرى والنفسى لا يغفلان عن تقديم العبرة بما نزل بأرض عاد وثمود وما حل بمدنها من خراب ودمار ، فيقول النفسى (المرجع فسه ص 155) : في بيان المراد بقوله تعالى :

(أفلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون) . .

الى آخر الآيات .

« وقال الزجاج : اراد : او لم نبين لهم ما يهدون به لئلا تدبروا وتأملوا . . يريد ان قرىشا يتقلبون في بلاد عاد وثمود ويمشون في مساكنهم ويعاينون آثار هلاكهم » . اراد القرآن الى العظة برؤيا آثار الماضين وتدبرها ، وما نزل بها ، وأراد أولئك كف العين عنها .

النظر الشزر الى الماضى العربى مبئى على انعكاس تصوفى للصراع القائم بين الماضى وبين الحاضر . وقد رأينا اثر هذا التنكر للماضى ، ورفضه جريا على مذهب هؤلاء « العلماء المتقين » اعترافا

صريحاً في نص المسعودي الماضي .

تعبير نوعي عن جانب من هذا الماضي يضاف الى « التاريخ » .

تصريح ابن فارس :

و « يقول ابن فارس في الصحابي : (ص : 1) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن ابا الاسود الدؤلى اول من وضع العربية (النحو) ، وأن الخليل بن أحمد اول من تكلم في العروض . قيل له : نحن لاننكر ذلك بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما واتت عليهما الايام ، وقلا في أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .

وقد زعم أناس ان علوما كانت في القرون الاوائل والزمن المتقادم ، وانها درست وجددت منذ زمان قريب ، وأصلحت منقولة من لغة الى لغة . وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم ، بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا . »

فنجد أنفسنا من هذا النص بازاء تحديد آخر جديد لنوعين من العلوم التى قيل لنا : انها نشأت في الاسلام : هما علم النحو وعلم العروض .

ونجد ابن فارس يقطع القطع اليقيني بأن هذين العلمين كانا في القديم ولكن الايام أتت عليهما « وقلا في أيدي الناس حتى جددهما هذان الامامان » .

فقد بقيت من القديم اذن صور بأيدي الناس . رأينا من قبل ان منها ما كان في التاريخ القديم مكتوبا بأيدي أصحابه ، وكان منه امام المسعودي ما كان ، الا انه كان يرفضه ، ولا يأخذ منه الا ما يقدمه « الاخباريون » الذين يحظون بموافقة المحدثين والعلماء المتقين .

وبقيت من القديم في « النحو » و « العروض » بأيدي الناس طائفة قليلة يحتفظ بها أصحابها لانفسهم ، ولا يبذلونها لغيرهم . ولو بذلوها لاستنسخها الناس لحاجتهم اليها في عهد فشا فيه اللحن ، وتزاحموا على

نظم الشعر . ولذلك تجرد من العلماء من تصدى لوضع النحو والعروض
ليملأوا هذا الفراغ .

وفي صميم هذا النص ما هو أعمق في الدلالة على معارف الحضارات
العربية الاولى قوله متمما :

« وقد زعم أناس أن علوما كانت في القرون الاوائل والزمن المتقدم ،
وأنها درست وجددت منذ زمان قريب ، وأصلحت منقولة من لغة الى
لغة . وليس ما قالوا ببعيد » .

خطورة هذا النص والنص السابق له :

لا اظن انه يوجد بين النصوص الاسلامية الباقية لنا أهم وأخطر من
هذين النصين . فالاول — على ما رأينا — يوضح ضمنا العوامل التي املت
على المؤرخين الاسلاميين التذكر للماضى الجاهلى ، وكلها عوامل انفجرت
عن الصراع الفكري بين القديم الجاهلى وبين الوحي القرآنى في الصدر
الاعلى من الدعوة الاسلامية .

وسأفصل القول في جوانب هذا الخلاف في باب يأتى على ما اشترت .
وقد تحدث المسعودي في هذا حديثا مباشرا حينما قال : انه يجري في تقديم
الاخبار الجاهلية على ما يقضى به منهج « المسلمين للحق » ، وأنه — وبين
يديه ما كتبه القدماء من اخبارهم — لن يقص ما قالوه عن أنفسهم ، ولكنه
سيتابع ما يتناسق مع ما جاء في القرآن الكريم من اخبار الشياطين اثباتا
للمعجزة القرآنية . ذكر المسعودي هذا لنا في صراحة الرجل الذي يقدر
مهمته تقدير المؤرخ المتدين . ولا يستطيع عزل هذه المهمة عن أي
العنصرين .

فنرى على ضوء عبارته ما يقوم من الاعتبارات وراء تكتم أخبار
الجاهليين الحقيقية ، ولكننا نجد في تصريحه بعلة الكتمان ما لا نجده عند
الآخرين الذين كتموا ، وبالفوا في الكتمان ، فلم يشيروا اليه ، ولم يعللوه ،

وزادوا عليه أنهم راحوا يشوهون صورة الماضى ، ويمسخون تقاطيعه ،
ويصفرون علل الاحداث الجسام التى ترتب عليها بعد ذلك فى الاسلام ما
ترتب بمثل ما تترتب النتائج على المقدمات فى منطق التعليل التاريخى المنتظم
جريا مع قانون التطور .

وقد وضع المسعودي بشهادته هذه — على نفسه وعلى غيره
ممن اتبع هذا المذهب — أولئك المؤرخين عراة تماما ، وطمأننا على صحة
عملنا القياسى ، المسند بالدليل ، القائم بالحجة فى تخليص التاريخ
الجاهلى ، وأرانا المقياس الذى نقيس به الاخبار المروية فنتميز على سند
منه ، وبتبريره الشرعى بوصفه شاهد اثبات ، قدر ما نأخذ عنهم ، وقدر
ما نرفض .

أصبح الماضى الجاهلى — بعد هذه الشهادة من رجل على نفسه
وعلى الطائفة التى يمضى على مذهبها — خاضعا بحق لمنطق التطور ،
والتناسق ، وأصبح ما شذ عن هذا المنطق ، فى ميزان التاريخ ، عبثا
ينفى ويبعد فى اطمئنان وثقة الى النتيجة .

ولقد اتبعت هذا المنطق فى تخريج التاريخ الجاهلى ، بل والاسلامى
أيضا فيما عالجته من جوانبه فيما سبق من كتاباتى ، حتى قبل أن أعثر
على هذا النص الثمين . ولما وجدته كان فيه الدليل الحاسم على صدق
نظرتى للامور .

ثم جاء نص ابن فارس ليتم الحسم ، وليوقع الضوء على جانب تفصيلى
فى القضية العامة ، وهو الجانب الخاص بالعلوم والمعارف العربية فى
الجاهلية ، فكان فيه ما أتم الله به على نعمة الطمانينة الى ما انتهيت اليه
من أحكام خرجتها مبنية على احساسى بالتاريخ مخلصا من ممارسـة
النظر فيه ، وادمان هذا النظر فى منشعباته ، وانتحاءاته .

وما من شك فى انى كنت من قبل مررت بهذه النصوص ، فقد اطلعت

على هذه الكتب من قبل . ولعل الكثير من الانطباعات بها قد ترسب في عقلى الباطن ، واستقر في مكنونه ، ونهض على اثر منه غير لائح في وعى ، كثير من الاحكام التاريخية والنتائج التى سجلتها في كتاباتى .
واذا قلت « لعل » فلاحتيال ابقى ، واحزم .

الفصل الرابع عشر

— نص ابن فارس ودلالاته البعيدة :

ولكن النص حجة في افهام المترددين ممن لم يبتلوا من مخالطات العمل ما يبتليه العامل في حقل عمله . ونص ابن فارس يحتاج الى شىء من الشرح والبيان الذي لا تسعف به القراءة العجلة .

فقد قال الرجل : ان قوما من العلماء « زعموا » « ان علوما كانت في القرون الاوائل ، والزمن المتقدم » . فأما قوله « زعموا » فمن خبر أساليب التعبير العربى في تلك العصور يعرف أنها لا تفيد انكار صاحبها لما ينقله ، ولكنها تفيد عدم ارتياحه اليه ، وتمنيه لو أنه لم يكن وقع . وليست تفيد ابدا عندهم الرفض أو الانكار . وكذلك عندهم « لعل » . وسنمر بنص لابن سينا يقدم له ابن سينا في الحديث عما عمله وجريه من الاتصال . « بمنطق المشرقين » مما لا مجال لاستخدام « لعل » فيه . ولكن هكذا كان شأنهم .

وابن فارس يمضى في حديثه مسلما بصحة مفهوم القضية التى قدم لها بـ « زعموا هذه » . فيقول : « ان علوما كانت في القرون الاوائل والزمن المتقدم » . التعبير حاسم في دلالة على قدم الزمن الذى كان فيه هذا التقدم العلمى .

فلم يكتف الرجل العالم بعبارة واحدة في الدلالة على هذا القـدم
الزمتى ، ولكنه كرر . وهذا يثب بنا الى عهد بل الى عهود أسبق بكثير من
العصر الجاهلى المتأخر الذي خالط العهد الاسلامى .

ثم يقول ابن فارس :

«وان هذه العلوم درست ، وتجددت ، منذ زمان قريب »

و « درست » هنا معناها : تقادمت ، وتباعدت ، حتى كادت تمحى
من ذاكرة الناس ، على مثل ما تبلى الاطلال حتى تكاد تزول ، ولكن
آثارها الطامسة تبقى مشيرة الى حقيقتها التى كانت عليها أولا . ومن
اليسير على الخبير ان يتلمس اصول الجدران منها ، وان يترسم البناء ،
وان يبينه فى مخيلته ، وان يضع لنفسه ولغيره مخططه ، وان يبرزه عملا
وتحقيقا فوق الارض .

وهذا ما تفيده عبارة ابن فارس : « وجددت » . لكن الامر لا يتوقف
عند هذه المرحلة من عمل المهندس الخبير القادر . فلكل زمان حاجاته من
البناء ، ولكل عصر ذوقه . واللغات لا تجمد فى مراحل تطورها البنائية
وتكوينها النامى مع تطور حضارة أبنائها ما داموا فى عهود التجدد العبقري
الملازم للاستمرار الحضاري ، وهى حقيقة فى التاريخ العربى فى المنطقة
العربية المتكاملة ، لا يجرؤ احد على انكارها .

وقد تم بالفعل لهذه العلوم التى « جددت » هذا التكيف والتطوير
المتلائم مع عبقرية الامة فى تجدها وعبر ابن فارس عن هذا الذى وقع لها
فأحسن التعبير ودققه فقال : « وأصلحت » .

« وأصلحت » هنا معناها « صيرت صالحة للواقع الحيوي الجديد » .
فهى تفيد « التعديل والتحويل والتطوير » للعلم القديم حتى يلائم الحالة
الجديدة .

وكثيرا ما طلبنا لهذه المعانى مجمعة كلمة للدلالة عليها ، والكلمة

أمامنا لا نمد إليها يدنا .، لاننا نقلناها باستعمالنا الحديث لها عن ثقل دلالتها القديمة ، فقامت هذه الدلالات في اذهاننا .

وابن فارس حين حمل الينا هذا الخبر الشامل في دلالة لكل ما عرف في ذلك الزمان من علوم أفادنا به ما لم يحتسب، وهو الذى لم يكن يهتم من دلالات هذا الخبر الواسعة الا للعلوم اللغوية التى كانت تشغل ذهنه وهو يكتب كتابه في فقه اللغة . فأتى اخباره بما أخبر عما كانت تقول به تلك الفئة ، وما كانت تقوم به في مجال الصراع للابقاء على حالة القديم ، في مواجهة الطائفة التى كانت تخاصم ذلك القديم وتعمل جاهدة على واده ، وتكيفه تحقيقا لاقتناعها برأي كانت تراه ، وتختاره لنفسها في تفسير القرآن ، وهو ما لا نوافقها عليه . وتلك الطائفة الثانية هى التى حددها المسعودي في نصه السابق .

واحب أن أنبه هنا مرة ثانية الى الربط الذي تثبته عبارة المسعودي بين علة هذا الرفض وبين اتكاء المشركين على ما كان باقيا بين أيديهم من معارف القدماء مكتوبا مسجلا يستطيع الرجوع اليه من أراد ، في صراعهم المستميت مع الوحي القرآنى . والعبارة هى قول المسعودي : « وانما نحكى في هذا الكتاب أخبار . . وأخبار الشياطين على حسب ما نطق به الكتاب المنزل .. »

نحن اذن بازاء عمل منظم تنهض به طائفة من علماء الدين لتوجيه التاريخ الجاهلى وجهة خاصة قد اتخذت فيها لنفسها ما اعتبرته حقيقة لا تقوم لها حقيقة سواها ، هى الحقيقة التى استخرجوها باجتهدهم الخاص في فهم الدلالات القرآنية . فهى تهدم من الماضى ما ظنت انه يتعارض مع هذا الفهم .

وطائفة ثانية تقوم في مواجهتها تناهضها وتنفى ما تريد الاولى أن تثبته بتقديم القديم الناقض لهذا التوجيه التاريخى .

موضوع الخلاف واسع وما وقف عنده ابن فارس منه يكفينا في

الدلالة على قوته ، مضافا الى ما قدمه المسعودي في التاريخ .

أقول : ان التاريخ هو « القدر » ، ولا سبيل الى مصارعة القدر .
وقد نفذ الينا هذان الخبران من الاسوار والسدود الغاتية التي رفعت في
وجه التاريخ القديم لتحول بينه وبين البلوغ الينا ، وفي كتب عالمين ممن
ياخذون بمذهب « الاصغار للجاهليين » . ويكفى ان تعرف قدر اصغار
ابن فارس للجاهليين من قوله عن علوم الماضي : « وهى بحمد الله
وتوفيقه مرفوضة عندنا » .

ويتم ابن فارس عبارته « وجددت » بقوله : « فى زمان قريب » ،
والاهم من هذا اتمامه العبارة بقوله : « واصلحت منقولة من لغة الى لغة »
واذن فقد كان التجديد القريب الزمن والاصلاح للمجدد بعد ان نقل
هذا المجدد عن لغة قديمة . والنقل عن لغة قديمة بدليل من قوله بأن
هذه العلوم كانت فى الزمن المتقدم والقرون الاولى ، فقد كانت بلغة أهل
تلك العصور .

وليست هذه اللغة القديمة هى اللغة اليونانية لان النقل عن اليونانية
فى عصر ابن فارس ومن قبله لم يكن من الندرة بحيث يقع من الناس موقع
الامر المترجح المتردد فى قبوله بمثل ما يدل عليه نص ابن فارس .

كان النقل عن البابلية الاشورية : أى عن العربية القديمة :

واذن فالنقل عن لغة حضارة شرقية قديمة . وهذه اللغة الشرقية
القديمة من أسرة « العربية » ، بدليل من ان تجديد هذه العلوم وتكييفها
قد جعلها صالحة لخدمة « العربية » ، ويدل على ذلك خاصة ان من بين
هذه العلوم علمى « النحو » و « العروض » . وليس يخدم تحويل علم
كهذين العلمين لغة الا ان تكون من « أسرة اللغة » الاولى .

فالنص الذي قدمته تجري فى طبيعته الفقرة الآتية ، يقول ابن فارس :
(ص 10 — الصحبى) .

« فان قال قائل : فقد تواترت الاخبار بأن ابا الاسود الدؤلى اول من وضع العربية (النحو) ، وأن الخليل اول من تكلم فى « العروض » . قيل له : نحن لا ننكر ذلك ، بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، واثبت عليهما الايام ، وقتلا فى أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الامامان .. »

واذن فقد كانت العملية التى قام بها نقلة هذين العلمين عملية تكييف للقواعد القديمة فيهما ، لتطبيقهما على اللغة العربية ، وليس هذا بالذى يتيهما تحقيقه الا فى لغتين أختين . والنقل الذى يشير اليه النص من تلك اللغة القديمة لا يقف عند هذين العلمين ولكن يفيد وجود غيرها من العلوم بين المنقولات .

اللغة التى وضعت فيها تلك العلوم اذن ، وبديل ثان ليست « اليونانية » . وهى كذلك ليست « الفارسية » للسبب السابق اولا ، ولسبب ثان معروف لا ينكره احد : هو ان الفارسية هى التى نقلت اوزان الشعر العربى فى عصر متأخر ، كانت قبله بحكم المؤرخين العرب ابتداء من الجاحظ حتى أبى حاتم الرازي فى كتابه « الزينة » لغة لا شعر لها .

نحن اذن بازاء نقل العلوم المشار اليها عن لغة سامية قديمة من لغات المنطقة ، كان لها ادبها وعروضها ونحوها ، ولها من تقدم التكوين ، ومن ارتقائه ما حمل أهلها الى تحقيق هذين العلمين لها .

ونحن اذا جئنا الى « السريانية » أو غيرها من اللغات التى تكونت فى المنطقة انحدارا ، وانحطاطا فعليا عن اللغة البابلية الاشورية ، مثل « الآرامية » ومثل العبرية التى انتهت الى أن تكون مسخا قبيحا لها لم نجد لايها نحوا أو عروضاً قبل أن تستعير ذلك من العربية فى العهد الاسلامى .

واذن فالنقل المشار اليه لم يكن عن أي من هاتين اللغتين ، وانما كان عن الاشورية البابلية التى سنرى فى سياق كتابنا هذا انها الحلقة القديمة الباقية من حلقات تطور اللغة العربية .

فهى اللغة النامية ، الفنية فى صور اشتقاقها ، المعربة ، المتحصدة
الاصول والفروع مع اللغة العربية كما نعرفها فى حاضرها . وهى اللغة
التي يرجع الى المعجم العربى فى سبيل الوقوف على معانى الفاظها فى
جميع ما لفظته الارض العربية من الواحها ، ونقوشها الى اليوم .

وهى اللغة التي تترتب الفاظها فى بنية جملتها على النسق الذي
تترتب فيه الالفاظ فى الجملة العربية الشعرية خاصة . وهى اللغة التي
تستخدم فيها « ما » الزائدة حلية مؤكدة للمعنى ولللفظ على طريقة
الاستعمال العربى الباقي .

وهى اللغة التي وجدت « العلوم » فى آثارها المكشوفة ، العلوم من
كل صنف : ابتداء من كتابة المعاجم المنظمة للغة ، وانتهاء الى الهندسة،
وما وقع بين هاتين .

وهى بعد اللغة القديمة التي وضعت فيها هذه « العلوم » فى
القرون الاوائل والزمن المتقدم « ، ليس هناك لغة غيرها تجمع هذه
الشرائط ، وتستوفيها ، ويسوق اليها مجرى التاريخ اندافع كله ، وتحمل
اليها كل قوانين التاريخ الحتمية .

وان عبارات ابن فارس نقلا عن صاحبه لتتطرق فى افصاح معجز
عنها ، وانها لتلتقى فى دلالاتها مع التصوير الحديث لها التقاء لا ينقصه
الا التسمية الاوروبية المبنية على توهم الانفصال التاريخى بين حلقات
لغة واحدة ما ضية فى تطورهما مع التقدم الزمانى ، والتنقل المكانى ،
والتوقف الذي فرضه الانتقال التاريخى على حرية استعمالها فى العراق
ومتنفسه التاريخى فى الهضبة الشرقية المجاورة له ، وذلك بعد أن طغى
المد منها اليه فى ركاب الملك الاعجمى ، وهو المد الذي قضى على آخر
ملك بابلى ، وعفى على دولة عربية لم تسترد انفاسها الا يوم نهض اليها
ابناء آبائها من وراء الصحراء تحت لواء الاسلام .

فلقد اوت « العربية » مع من اوى من ابناء العراق الى شبه الجزيرة

العربية . واتخاذ نابونيدس آخر ملك بابل « تيماء » عاصمة له يبين مدى الرباط الذي يربط لغة هذا الملك وقومه بهذه الجزيرة . ويوحى بالتالى الى قدر الاثر الذي يتوقع لمثل هذه العودة للغة الى مهدها القديم ، والى قدر ما يوجد التفاعل بين اللهجتين .

العرب العدنانية — أصلها وتطورها الخط

وينقل ابن النديم عن ابن اسحق نصا عجيبا حقا فى تأكيد هـذا الارتباط بين عربية اسماعيل وهذه اللهجة البابلية العائدة الى حضن أمها، فيقول فى حديث له عن العربية والخط العربى :

« قال محمد بن اسحاق :

« فأما الذى يقارب الحق ، وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة أن الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل . — وهؤلاء هم العرب العاربة — وأن اسماعيل لما حصل فى الحرم ونشأ وكبر ، تزوج من جرهم: آل معاوية بن مضاى الجرهمى ، فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل — على مر الزمان — يشتقون الكلام بعضه من بعض ، ويضعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء الموجودات وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الفصحى فى العدنانية وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتأخذ عنها ، وقد اشتهروا فى الأصل .

قال : وأن الزيادة فى اللغة امتنع العرب منها بعد بعث النبى صلى الله عليه وسلم لأجل القرآن ومما يصدق ذلك قول مكحول عن رجاله :

أن أول من وضع الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودومة ، هؤلاء ولد اسماعيل ، وضعوه مفصلا .. قال : وأن تفرا من أهل الأنبار من أباد القديمة وضعوا حرف ألف باء تاء ثاء ، وعنه أخذت العرب .

قرأت في كتاب مكة لعمر بن شبة وبخطه :

أخبرني قوم من علماء مضر ، قالوا : الذي كتب هذا العربي الجزم رجل من بني مخلد بن النضر بن كنانة ، فكتبت حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة أبو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل حرب بن أمية .

وقيل : لما هدمت الكعبة قريش ، وجدوا في ركن من أركانها حجرا مكتوبا فيه : « السلف بن عبقر يقرأ على ربه السلام » . من رأس ثلاثة آلاف سنة .

(الفهرست ص 5)

في هذا النص المختصر جدا قدم ابن اسحق نقلا عن هذا الذي وصفه « بالثقة » تاريخا دقيقا محدد المعالم للخطوات التي تنقلت فيها اللغة العربية منذ وجودها الاول ، كما قدم معها تاريخا لمرحلة تاريخية طويلة جدا من حياة الخط العربي ، متابعا اياه في تطوراتهِ وتنقلاته ، يريد في تنبه يقظ الى مساندة هذا التطور ومسايرته لتطور اللغة العربية وتنقلاتها . مشيرا في ختام النص الى قدم الكتابة العربية في تطورها حتى بلغت مرحلة خط الجزم ، وهو الصورة الاخيرة لتطورات الخط العربي ، ومنبها الى اقدم ما انتهى الى علم العرب المتأخري الزمن من صورهِ ، وتلك هي الصورة التي وجدوها له في حجر داخل في بناء الكعبة قائم في ركن من أركانها . وقد قراوه وادركوا مدلوله وبينوه ، على ما مر ، كما حددوا زمنه بثلاثة آلاف سنة قبل كشفه .

والمساندة التي اراد اليها استمد أسبابها من العلاقة الرابطة بين أبناء اسماعيل وبين تطویرهم اللغة وبينهم وبين تطویرهم الخط المترجم عنها ونحن اذا نقرا النص على ضوء المفاهيم التاريخية المصاحبة لوقائعه ومدلوله ، فنذكر أن اسماعيل هو ابن ابراهيم الاكادي الاصل ،

فهو يعرف لغة أبيه ، والمصري الام فهو يعرف لغة أمه ، والحجازي المقر ، النازل في جرهم اليمنية القديمة التى تمثل لغتها « العربية الاولى » عربية العرب العاربة ممن ذكرهم النص ، واسماعيل قد تعلم لغتهم ، وأصهر اليهم ، وعایشهم ، واتصل عيشه فيهم ، ثم اتخذنا من هذه الملابس كلها أرضية نستنبت منها اللغة المتخلقة من هذا المزيج — مع استبقاء الفهم والادراك لمعنى هام يقوم وراء هذا كله ، وهو أن هذه جميعا لهجات من أم واحدة ، تفرعت عنها فهي منها واليها — وجدنا أنفسنا أمام الصورة الاولى لما عرف بعد ذلك باللغة « العدنانية » التى اتخذها أبناء اسماعيل لغتهم .

وهم لم يتفقوا بها عند المرحلة التى لقفوها فيها عن أبيهم وأمه وأخوالهم ، لكنهم — على ما يفيد النص راحوا بحكم نشأتهم الاولى بين أخوالهم ، وبحكم لمحهم أصليهم الابويين ، وبحكم الواقع المتطور الذى عاشوه — راحوا ينمون لغتهم ، فيزيدون فيها ألفاظا لما جد من المعانى أو المواد، ويشتقون من الموجود من الالفاظ صورا .

ولم يغفل النص عن التفاوت الذى لابد أن يقوم فى حالة كل لغة تنبسط على الرقعة الواسعة من الارض ، وما يترتب عليه من قيام اللهجات ، فأشار الى أنه صار به لكل قبيلة لغة ، ولكن الاصل واحد .

ومر يقول : ان الزيادة فى « العربية » مضت متصلة فى الماضى السابق كله الى ان جاء الاسلام فكف العرب عن الزيادة فى الفاظ لغتهم حفاظا على لغة القرآن الكريم . ولم تكن زيادة فى الالفاظ فحسب ولكن زيادة فى الاشتقاق ففسر النص البديع تطور المشتقات من البابلية الى العربية ، وعلل تبدلها وزيادتها جميعا .

وهو تلخيص لتطور « العربية » يتمشى مع النمو التاريخى لاهلها، ومع التطور الذى وقع للجنس المستخدم لها . وهو يتطابق مع نمو كتابتها وخطها . والرؤية واضحة لا تتعلق بغيب ولا تنطلق عن نظرة دينية تجعل

اللغة « توقيفا » ، إنما هي « تأليف » ووضع يسائر الحاجة ، وينمو مع الزمن .

و « تيماء » المدينة التي بناها أحد أبناء اسماعيل ، وبقيت تحمل اسمه هي المدينة والقلعة التي لزم اسمها طورا من اطوار الخط العربى القديم ، وهي المدينة التي اتخذها نابونيدس البابلى عاصمة له فى الجزيرة العربية فلجأ فيها الى اهل له قدامى ، وراح يتحدث فيها لغته التى لا تغرب فى كثير عن لغة اهلها ، ويجد فيها « خطأ » موصول الاواصر بخط آبائه وآبائهم .

التاريخ العربى هنا متصل متساق لا شذوذ فيه ولا غرابة ، ولا طفرة ، وهو متصل بالماضى وممتد فى الحاضر ، يحمل من الامارات ، ومن العلامات ، ما يمثل لنا الحياة فى تنقلاتها على طريق واضح لا حب ، لا لوثة تعروه ، ولا مرض نفسى يوجهه . تاريخ الانسان وتنقلاته هو تاريخ علومه وتنقلاتها .

وقد يبدو للناظر فى النص لاول وهلة ، ودون تمعن لتمام دلالاته ان فى السيرة التى قدمها لتطور الخط تضاربا ، وليس الامر كذلك . إنما هو التتام والتكامل .

فلقد اشار الى خط قديم يتراجع تاريخه الى نحو ثلاثة آلاف سنة قبل تجديد قريش الاخير لبناء الكعبة فى الجاهلية . فدل بهذا ، وبقرائة العلماء العرب الجاهليين له على انه يريد ان يقول : ان الخط العربى قديم قدم الحضارة العربية ، وان ما نبه اليه من خطوات مساره ، إنما هو تطورات عرت ذلك الخط ، وليست خلقا له جديدا . ونحن اذا جئنا الى تتبع حلقات تطور الخط العربى القديم فى العراق وجدنا حقا هذه الانتقالات . فمن الخط المسماري بمراحله ، الى الآرامى ، الى النبطى المقارب للخط اليمنى ، الى خط الجزم .

والخطوات التى اهتم بها هي :

1 — الخط كما كان على عهد اسماعيل وبنيه ، وأولى به أن يكون امتدادا للمسماري العراقي الذي كان يكتب في موطن الجد الاول للأسرة ويصفه بأنه كان « خطا مفصلا » . أي خطا مبنيا على المقاطع والمفاصل الراسمة لأقسام الكلمة .

2 — الخط الذي وضعه نفر من « اياد » القديمة على حرف « ا ب ت ث » . فجاء وثبا الى مرحلة العزل الكامل لكل مقطع صوتي مستقل ، أي الى مرحلة ايجاد الحروف المحدودة العدد التي تركيبها الالفاظ لتتم بها صورتها . ففارقت بهذا الصورة المفصلية المعروفة للكتابة البابلية الاشورية .

وانك لترى في عباراته — بكل ما كان للعبارة من حق الوصول الى مفاهيم قوم لا يزالون يدركون تاريخهم — ترى التمييز « الفاصل بين نوعين من الخط : خط « المفاصل » أي « المقاطع » syllables وبين خط « الحرف وايضا كيف تحول الخط من « المفصل » الرامز لمنطوق عدة حروف الى « الحرف » المنفرد . ولقد خشى التباس الفهم على قارئه فقدم التحول في صورته وشكله حين قال : « ا ، ب ، ت ، ث » فبين بالمقابلة الفرق بين « المفصل » و « الحرف » أفصح بيان .

فليس المقصود هنا بهذه الحروف صورها الاخيرة الباقية لنا ، وانما المقصود بها هذا العزل للحرف الواحد منقطعا الى مخرجه الذاتي من الفم الى الاذن ، وإلى العين لترجمه للاذن .

ونحن من هذا الخبر الرائع بازاء ايضاح لتاريخ عز على الانسان في عصرنا الحاضر الوقوف عليه استنتاجا فالامر عند هذا المؤرخ الثقة ان اول من صور الكلمة في حروف مستقلة بعد ان كانت في الكتابة تقع في مفاصل تجمع اكثر من حرف هم هذا نفر الايادي .

ومن العجيب حقا ، الدال على عمق مغزى هذا الخبر قوله عن هذا

« النفر » انه من « ايداد القديمة » فدل بهذا على أمرين :

الاول — الشعور الصادق بالمسؤولية التاريخية حين قال : « ايداد القديمة » ، ولم يكتف بقوله « ايداد » .

والثاني — انه وضع « ايداد » مكانها التاريخي في هذه المنطقة من العراق ، وحدد مكانتها الحضارية ونسبها الموطنى بالقياس الى القديم . ووضع ايدادنا على مفتاح سحري لادراك العلاقة القديمة التى تربط بين ايداد ونشأة الشعر العربى القديم . وخرج بهذه البيئة بمفهوم كلمة « القبيلة » الغائم فى اذهاننا ، المرتبط غالبا بمعنى من البداوة ، الى انه تقسيم حضاري بمثل ما هو تقسيم بدوي .

والثالث — الخط الذى كتبه « رجل من بنى مخلد بن النضر بن — كنانة » . وقد وصفه بأنه خط « الجزم » وخط الجزم هو الصورة الاخيرة التى وقف عندها الخط العربى فى صورته الجوهرية ، وجرى فى نطاقها كل ما وقع له من تحسين وتجميل وتتميم للبلوغ به الى الوفاء بالحاجة نفعا وجمالا جميعا . وذلك بعد مرحلة انتقاله من « المفصل » الى « الحرف » .

وقد يتصور من تصور ان تعارضا يقع بين هذا الخبر وبين الخبر القائل بأن مرامر بن مرة ورفيقا له هما اللذان وضعوا خط الجزم بالانبار ، وعن الانبار نقله اهل الحيرة ، وأن بشر بن عبد الملك تعلمه من هناك وعلمه بعض أبناء أمية بن حرب بعد أن أصهر اليهم .

والواضح ، وبقدر ما تشيعه فى النفس من الثقة الدقة الهائلة فى الخبر الذى نعالجه هنا ، وقدر ما تدل دلالة على ما صرنا نعرفه حديثا وتتفق معه ، الواضح أن هذه حلقات ومراحل فى تطور « خط الجزم » العربى ، لعل أصح ما يصدقها هو ما نشهده من خطوات تنقلية لهذا الخط فى النقوش التى يمثل أقدم نماذجها حاليا نقش النمارة الذى أصبح مشهورا لطول ما علق به المتشركون الامل فى اصطیاد تكئة يبنون عليها تاريخا تهويما للخط العربى ، بل وللغة العربية ، ثم ما تلاه من نقوش

تفيد تنقلا لهذا الخط في تحولاته الجزئية .

أما هؤلاء الذين كانوا ينقلونه الى قلب الجزيرة العربية فانهم كانوا نقلة هذه الاطوار في مراحلها المتعاقبة وليس في الاخبار اذن تضارب ولكنه التكامل ويؤنس القول بهذا ان هؤلاء الرجال من بنى النضر بن كنانة كانوا في ازمئة متعاقبة .

تري اذن ان نصي ابن فارس مجتمعين الى نص ابن اسحاق الذي حمله الينا ابن النديم يضعاننا بازاء صورة رائعة وواضحة للماضي العربي، كما ترى في نص المسعودي المشرق بالنور الوهاج ما اصاب هذا الماضي من محو ، ومن تبديل ، ومن تشويه ، ومن تحريف على ايدي جيش ضخم من الفقهاء الدينيين جعلوا همهم حرب هذا التاريخ ، وحرب الناقلين له نقلا لا يحقق لهم منه ما اعتبروه واجبا عليهم لدينهم ، وما ظنوه جاريا مع فهمهم للقرآن .

وما من شك في ان الشعوبيين قد هلكوا لهذا التهديم ، ولهذا الاصغار ينزل بتاريخ الشعب الذي عاد فأخذ من ايديهم تحت راية الاسلام ، ما كانوا قد اخذوه منه في مرحلة غافية من مراحل تاريخه الطويل .

وقلت من قبل انه كان لابد من العمل على ملء الفراغ الذي تمخض عنه هذا الهدم للتاريخ العربي القديم ، فكانت من مظاهر محاولات ملئه تلك العلل التافهة المضحكة للاحداث العاصفة التي تملأ التاريخ الجاهلي، والادوصاف السخيفة الاكثر تفاهة لتلك الوقائع . وكان من اثر محاولات الملء لهذا الفراغ الجبار ان شوهوا اهم أحداثه ، ورسموا لنا الدول الثلاثة الاخيرة من دوله : كندة ، والمناذرة ، والغساسنة ، على انها كانت امارات تابعة لدولتي الفرس والروم اللتين كانتا تقومان على حدود تلك الدول ، على حين ان ما بقى لنا من الاحداث الكبيرة في حياة هذه الدول يدل على انها كانت هي الردء الحامى لهما في صراع كان الملوك العرب في اغلب الاحيان هم حاملي عبئه ، والناهضين بالقسط الاكبر من خيبره

وشـره .

وما بقى من صورة للحرب التى حملت سيوف الحارث الكندي الى مشارف القسطنطينية ، واطلت به على المدائن ، وصورة المعاهدة التى بقيت بين جد امرىء القيس الكندي وبين قيصر القسطنطينية ، كلها تدل على ان ما كان بين هذه الممالك العربية وبين الفرس والروم كان الطليعة العاملة للتقدم الاسلامى لانتساف اقدمهما من المنطقة ، وعلى ان التاريخ فيها كان وحدة متواصلة التكوين ، متماسكة الاعضاء .

الفصل الخامس عشر

— لم يكن العرب أنفسهم فى غفلة عن
هذا الماضى ولا عن مزيفيه :

يقول ابن فارس فى كتابه « الصحابى » (ص 44) :

« كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ارث آبائهم : فى لغاتهم ، وآدابهم ، ونسائكهم ، وقرابينهم . فلما جاء الله جل ثناؤه بالاسلام حالت احوال ، ونسخت ديانات ، وابطلت امور ، ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع آخر ، بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت فعنى الآخر الاول . وشغل القوم بعد المغاورات والتجارات ، وتطلب الارباح ، والكدح للمعاش فى رحلة الشتاء والصيف ، وبعد الاغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة ، بتلاوة الكتاب العزيز الذى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه فى دين الله عز وجل ، وحفظ سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع اجتهادهم فى مجاهدة اعداء الاسلام . فصار الذى نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كان لم يكن . »

ثم يقول :

« فسبحان من نقل أولئك في الزمن القريب بتوقيقه عما ألفوه ،

ونشأوا عليه ، وغدوا به الى مثل هذا الذي ذكرنا » .

قد يظن ظان أن ابن فارس يقف بمفهوم هذا النص عند حدود ما فصله وبينه فيه من الماضي العربي ، ففي العبارة قصور قد يؤدي الى التوقف في فهم دلالاتها عند المتعارف عليه عند عامة المشتغلين بالفكر العربي عن حالة العرب الجاهليين . وهو ظن لا يصح لصاحبه عند ما يرجع الى اقوال ابن فارس الاخرى التي جاءت في سياق كتابه عن العلم العربي السابق للاسلام . وقد مرت بنا عباراته الماضية في العلم العربي وهي تبدد هذا الظن . وابن فارس أشد اهتماما بموضوع كتابه وهو لذلك يتوقف عند تقديم النماذج في الخاص بعد أن تحدث في العام .

وهناك ما يضاف اليها مما يسعد في الوقوع على ترامي دلالات هذا النص الاخير . فيقول :

« ومن الدليل على عرفان القدماء من الصحابة وغيرهم بالعربية ، كتابتهم المصحف على الذي يعمله النحويون في ذوات الواو والياء والهمز والمد والقصر . فكتبوا ذوات الياء بالياء ، وذوات الواو بالواو ، ولم يصوروا الهمزة اذا كان ما قبلها ساكنا مثل الخباء ، الدفاء ، والملء ، فصار ذلك كله حجة وحتى كره من العلماء ترك اتباع المصحف من كسره » (ص 11) .

ويقول : « .. لم نزع من العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها ، وما العرب في قديم الزمان الا كنحن اليوم : فما كل يعرف الكتابة والخط والقراءة » . (ص 9) .

ويقول :

« والذي نقوله في الحروف هو قولنا في الاعراب والعروض . والدليل على صحة هذا ، وان القوم قد تداولوا الاعراب انا نستقريء قصيدة الحطيئة التي أولها :

شأقتك أظمان لليلسى دون ناظرة بواكر

ف نجد قوافيها كلها عند الترنم والاعراب تجيء مرفوعة . ولولا علم
الخطيئة بذلك لاشبه أن يختلف اعرابها ، لان تساويها في حركة واحدة ،
اتفاقا من غير قصد ، لا يكاد يكون » . (ص 9 — 10) .

ويقول (ص 10) :

« وأما العروض فالدليل على أنه كان متعارفا معلوما اتفاق أهل العلم
على أن المشركين لما سمعوا القرآن قالوا ، أو من قال منهم : انه شعر .
فقال الوليد بن المغيرة منكرا عليهم : لقد عرضت ما يقرأه محمد على
أقراء الشعر ، هزجه ورجزه ، وكذا وكذا ، فلم أره يشبه شيئا من ذلك .
أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟ » .

ثم يذكر العبارة التي أوردتها قبلا عن العلوم التي كانت في القرون
الاولى والزمن المتقدم عند العرب . فمرمى عبارة ابن فارس الخاصة
بتنازل العرب بعد الاسلام عن ماضيهم قبله مرمى بعيد وشامل لجميع
العلوم التي يتصرف العقل البشري في جوب مجاهلها .

وفي النص السابق الذي ينقله ابن النديم عن كتاب « مكة » لعمر
بن شبة يحيل ابن شبة على « قوم من علماء مضر » ؟ فالعلم بالماضى
فيهم كان متصلا .

وسكوتهم عما كان يقع لهذا الماضى على أيدي هؤلاء المحدثين
والفقهاء كان ايثارا لما عدوه أصلح لدينهم ، ولانهم كانوا ببناء مجدهم
الحاضر أشغل عن اقامة مجدهم الماضى ، على ما صرح ابن فارس .

وان ابن فارس نفسه — على اقتناعه بوجود تلك العلوم فى
الماضى العربى حتى قال عنها ما قاله — ليتخذ مذهب هؤلاء الذين لا
يعتدون بانبعثت تلك العلوم العربية القديمة أو موتها ، فالامران عنده
سواء ، بل لعله أكثر استرواحا الى ذهابها ، وانه ليختم فقرته السابقة

فى الاخبار بوجود العلوم قديما عند العرب ، وكونها نقلت من لغة الى لغة ، ووجدت ، وأصلحت ، بقوله :

« وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوعة عندنا » .
(ص 10) .

وهو بهذه الصراحة يدخل فى باب واحد مع المسعودي الذي يرفض ما قاله أولئك المؤرخون القدامى عن أنفسهم وعصرهم — مع وجوده بين يديه — متابعة لمذهب المحدثين والفقهاء الذين أبوا الا أن يفرضوا على التاريخ صورة ملائمة لبناء العقيدة على « المعجزة » التى اختاروا هم وجه اظهارها ، وهو ما لم يقل به القرآن الكريم ، ولا الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل مما قدمه القرآن وصوره من عظمة الماضى الجاهلى وشموخه ، وامتلائه بما صار اليه حتى طفوا ، وفسدوا ، ففسدوا الله ، وعصوه فحل بهم عقابه .

القرآن الكريم يصف الماضى الجاهلى فى شموخه ، أو بالآخرى فى كبريائه التى أضلته ، ونعمته التى أبطرت حتى أشبه أهله ان يكونوا طلاب خلود فى دنياهم ، وهؤلاء العلماء يغضون الابصار عن هذا الماضى ، بل انهم ليعمونه على الناس وينكرونه ، متوهمين — على ما رأينا فى نصوصهم الماضية قبلا أن الناس ، ان هم رأوا هذا الماضى وعرفوا حقيقته حققوا باحترامهم لأهله ما لا يرى هؤلاء العلماء صلاحه للناس فى دنياهم ولا فى آخرتهم . وقد عبروا عن ذلك التعبير البين الجلى ، ومذهبوه ، خاصة بعد أن ظنوا أن بين هذا الماضى ، وما حمل اليهم من اخباره مما يتعارض مع بعض ما جاء فى القرآن من أخبار الشياطين ، ووحىهم للناس ما يضلهم .

وقد رأينا المسعودي يقول : انه لم يتبع فيما كتبه من تاريخه « أقاويل القدامى عن أنفسهم » ، فقد كانت هذه « الاقاويل » اذن بين يديه ، كما كانت بين أيدي من سبقه من محاورى النبى عليه الصلاة والسلام فى

أمر السوحى .

وتصريح المسعودي بمنهج عمله فى التاريخ ، وبيان ابن فارس عن العلوم القديمة الباقية ، ثم ما يختمه به من رفضه اياها ، « وغنانا عنها بحمد الله وتوفيقه » ، مصباحان يضيئان لنا طريقنا عند النظر فيما انحدر اليها من أخبار الجاهليين عنهم . فمؤرخ الجاهلية اول واجبه تلفية ما بقى عنهم فى الكتب التى وقع أصحابها تحت مطرقة هذه الاعتبارات الخارجة عن نطاق العوامل المملية لكتابة التاريخ . ومن حسن الحظ أن نظرة هؤلاء العلماء الدينين الى التاريخ ، وفرضهم اياها على المؤرخين لم يذهباً بكل أثر يمكن أن ينهض عليه عمل المؤرخ فى بناء الماضى العربى ، وبعث أقرب صورة الى الحقيقة ، ووضعها بين أيدي الناس .

فلقد كان من بين المؤرخين من انتقض على هذه النظرة ، وتمرد على متابعة هذا المذهب فراحوا يطاردونه فى علمه ، ويدسون فى كتاباته من الاقاويل ما يتنافى مع نظرتهم الواقعية الفاحصة كابن الكلبي . لكن علم ابن الكلبي وعلم أبيه القائمين على التحقيق المقترن بالايان قد ألجأ هؤلاء المؤرخين اليه ، فكان نصف أخبارهم عن القديم مأخوذاً عنه .

الخلاصة والختام :

أريد أن نخلص من هذه الفصول الى نتائجها الحاسمة ، بعد أن قدمت من التفصيلات والادلة ما يضعنا بازاء الصورة الصحيحة لكتابة التاريخ العربى القديم ، فى المنطقة العربية كلها من أقدم عهود تاريخها الى أن جاء الله بالاسلام .

1 — وجدت الكتابة فى أعماق حضارة الجنس العربى لتكون أداة ومركبا يحمل حاضر كل جيل وماضيه الى الاجيال المقبلة . ولم تبدأ الاجيال بابتكار الكتابة وهى تضع هذا الهدف أمامها ، بقدر ما وضعت الكتابة استملاء من وحى انعطاف نفسى روى على كفالة حمل ثمرات عملها الى الاجيال المقبلة من بنيتها .

وكما كانت الحال في كل ظاهرة حاسمة من ظواهر الوجود الانساني
لزم هذا المعنى من التسجيل الكتابي معنى آخر ربطه بالدين . فكان الميت
ملكا كان أو عاميا يشعر بأن من واجباته الدينية ، ومن شروط تنمية
عباداته ، ووسائل تقربه الى ربه ، أن يتقدم اليه مصحوبا بما عمل
للناس في طاعته ، وعمل لعبادته . وفرض هذا الواقع الشعوري الديني
بامتداده على الاجيال ، امتداد هذا التقليد فيهم ، وكفل هذا لكتابة التاريخ
الاستمرار ، كما كفل كذلك صفة الاستمرارية للحضارة العربية . فكان الكتابة
والتاريخ جميعا كانا العمود الفقري للوجود الحضاري الحقيقي .

ومثل هذه الشرائط تكفل للتاريخ الصدق ، ولا تدع مكانا أو مجالا
للعبث به .

وهذه الخاصية المنبئة عن قيمة التاريخ عند هذا الجنس الذي خلق
الكتابة لم توجد عند غيره من الاجناس ، وهو نقص يشير الى نقص هذه
القوة الموحية بوجوب الحفاظ على التاريخ ، وبالتالي نقص الشعور
« بالاستمرارية الحضارية » ، وانعدام الشعور بالحاجة الى التاريخ .
وليس هذا بغريب في حياة اجناس لم تضع ابتداء لبنة واحدة في بناء
التاريخ الانساني الحضاري ، بل ان فيه الدليل على أنها لم تكن تستشعر
أنها في يوم ما قائمة بواجب في البناء الحضاري للانسان .

الجنس العربي كان منذ القدم الاقدم يشعر بأن له رسالة انسانية
دائمة ، والاجناس التي لم تأت الكتابة الا نقلا عن الجنس العربي لم
تشعر يوما بأن عليها تأدية شيء يشبه هذه الرسالة . ولذا هان عندها
التاريخ في الماضي وفي الحاضر ، وهان عندها ، بل انعدم الشعور
بالمسؤولية عنه . فهي عاملة كل تاريخها على تبديد ما لغيرها منه .

وفعل الاسكندر في احراقه المكتبة العراقية القديمة هو فعل قمبيز
ابن عمه في نكت امعاء المعابد المصرية عن مذكورها من العلوم التي
كانت تعتبر كنزها الاول ، تحتفظ به ، وتصونه للقادرين المهيئين بالمواهب

الكفيلة بنفع الانسانية به . ذلك ان العلم بيد السفهه يمكن ان يصبح اداة تخريب لحياة الانسان وهم في هذا السبيل لم يبيحوا منه لمن تتلمذ عليهم من اليونان ، مثل صولون ، وأفلاطون ، وغيرهما ، الا القدر التأملى المحض ، فكان هذا القدر بضاعتهم الى ان جاء قمبيز الى مصر فاستباح محارمها ، ونثر على الطرق كتبها ، وانتهى بعض هذا العلم الذي ظل مكنونا الى اريستو ، فراحت تهب على التفكير التأملى اليونانى المنقول عمن المصريين ريح من التفكير العلمى جعل مما اخذه اريستو ، مما ترجم له منه ، مرحلة انتقال الى العلم العلمى بدت في مؤلفات ارشميدس خاصة ، ولم تبد في اليونان ، وانما بدت في الاسكندرية ، اي على ارض مصر المباركة التى خرج من قلب معابدها هذا السر . وهندسة المصريين النظرية ، التى ما كان يمكن بدونها تمام القسم الهندسى العلمى فى الآثار المصرية ، ولم يكن من الممكن الا ان تتمخض عنها التجارب العملية المصرية، هذه الهندسة النظرية لا تزال تنسب الى اقليدس على الرغم من وجود نظرياتها تفصيلا فى لوحات كشفت بالعراق يرتد عمرها الى أكثر من ألفى سنة قبل ان يولد اقليدس .

ثم جاء يوليوس قيصر الى الاسكندرية فى ظل ضعف امراة يونانية فأحرق من مكتبتها ما بقى فيها مما لم يبق عليه الاسكندر الا اثنتاسا بما قيل عن أصله الآلهى المصرى ، والا لى ينفع به قومه .

ثم جاء الاوروبيون المحدثون يجرون على سنة آبائهم ، ويؤكدون هذا المعنى من وراثة الابناء للآباء ، فقاموا يعبثون بهذا التاريخ .

2 — كان التاريخ العربى ، والعلم العربى يسجلان دائما . وقد بقيت بالفعل هذه المكتبات ، ونحن نقرا عنها ما هو منقول عن قدماء مؤرخينا ، مما انتهى اليهم من اخبارها فى العراق وفى مصر ، ونرى بقايا ضئيلة منها فيما يكشف عنه كل يوم من القديم تحت الارض مثل لوحات أوجاريت فى الشام ، وفى البقايا الممزقة من كتب الادب المصرى ، وفى

لوحات العراق التي تكشف كل يوم عن جديد . هذا على الرغم من عبث الزمن ، ومن عبث المخربين للحضارة الانسانية ، حقدا وكيدا .

وما كشف من هذه البقايا مسجل على الحجارة ، وفوق الطين المطبوع ، وفي أوراق البردي في حالات التخفف من الحمل المادي الذي تحدثه الحجارة . « وقنوتيات » مصر ، وكتب الدين التي كشفت في جبال الاردن مثل لحرص قدمائنا على حمل اكبر قدر من العلم في اقل قدر من المادة وأبقاه على الزمن . وهو يصدق ما قاله أبو معشر في نصه المنقول عن ابن النديم من حرص ملوكنا القدماء على اختيار أبقى المواد وأكثرها مقاومة لعوامل البلاء لتسجيل معارفهم وعلومهم . بل انهم ليختارون لاقامة مكتباتهم أصح أرض وجو ويبنّون لها الابنية تحت الارض احتياطا من أن تعصف بها عوامل الزمن والغارة البربرية .

لم ينس آباؤنا جانبا من جوانب العلل التي تنتاب الكتب لم يتخذوا الحيلة في مواجهته . ومثل هؤلاء لا تلقى الاخبار المنقولة عنهم في ظل هذه التقاليد الشامخة ، بمثل هذا الهذر الذي يلقيه بها أبناء الذين حاولوا تخريب ماضيها ، فهم جارون على تقاليد لهم في التخريب ثابتة موروثة .

3 — هذا التاريخ ظل ينتقل من جيل الى جيل مسجلا مكتوبا ، يلخص بحكم الحاجة الى تلخيصه بحكم التراكم الزمني الذي يفدو معه النقل الشامل مستحيلا عملا ، لكنه يلخص تحت حكم الامانة الموروثة في نقل القديم . ومثل هذا التلخيص قد يوقع في بعض الحالات شيئا من الالتباس ، وقد تتداخل فيه بعض الاحداث ، وقد تغيب معه في طي الزمان ، مع تبدل علامة البدء التاريخي فيها ، بعض التحديدات ، لكنه لا يخرج عن الجوهر .

وقد مر بنا في النقول الماضية ما كشفنا ، بدليل حاسم قاطع من القرآن الكريم ، على ان كتب تاريخ الماضي كانت موجودة على عهد الرسول ، وكان محاورو النبي في أمر الوحي يقولون له أنهم قادرون على أن ينقلوا عنها ما

يقوم في رأيهم للقرآن . وتحداهم القرآن الكريم أخذاً إياهم باعترافهم ومصدقاً لهم في وجود هذه الكتب ، بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن .

4 — هذه المعركة قد أساءت الى هذه الكتب القديمة عند أصحاب الدين والحديث فراحوا يحاربونها وينفرون مما جاء فيها ، معتردين على ما رأينا في كلام المسعودي بأن ما جاء في هذه الكتب عن القدامى لا يتمشى مع المعجزة القرآنية ، وبالف بعضهم حتى اعتبر النظر الى الآثار الجاهلية باباً الى اكبار الجاهليين ، وعاملاً من عوامل الحض على متابعتهم ، فنهوا عنه . وما نهى القرآن عن ذلك بل انه حض على النظر فيه للاعتبار بما يقع للحضارات الشامخة اذا فسد أهلها ، وبطروا ، وخدعوا عن أنفسهم حتى جرهم ذلك الى الطغيان والكفر لانعدام خوفهم من الله ، وتحقيق المثل التي حضتهم الديانات على اتباعها . لم يوجد الاسلام معادياً للحضارة ، بل انه حث على بنائها ووعد الله المسلمين بأن يمكنهم في الارض لينشروا عدالته ، وليستمتعوا بنصيبهم من الدنيا التي لم يخلقها الله سبحانه عبيثاً .

وكان جهاد هذه الطائفة القوية التي كانت تكره أشد الكراهية أن تتوزع نفوس المسلمين عوامل الاعجاب بالماضى ، فلعلها ان تشغلهم عن الحاضر ، كان جهادهم في حربهم على التاريخ القديم نقطة تحول في كتابة هذا التاريخ . ونحن الآن اذا كنا نشقى في سبيل تخليص الماضى من هذه الظلمات التي غلفوا الماضى بها ، واذا كنا نرى بأعيننا ان عملهم هو الذي مكن هذه الطائفة من ذئاب التاريخ الاوروبيين من العمل على محو ماضينا باسم البحث العلمى ، فاننا نؤدى للحق واجبا علميا وواجبا دينيا كذلك .

والذين يرون أن بين الاسلام الدين الحق وبين التاريخ الحق تعارضاً هم — على الاقل — أقصر بالدين الحق بصراً .

الباب الثاني

الفصل الاول

— معول من معاول متزمتى الفقهاء :

ابن سلام - « البصري » أبو عبد الله كان من أعيان أهل الأدب ،
وآلف كتابا في طبقات الشعر . وله « غريب القرآن » .

وأخذ عن حماد بن مسلمة ومبارك بن فضالة وجماعة . وروي عنه
الإمام أحمد بن حنبل ، وابنه عبد الله ، وأبو العباس ثعلب ، وأحمد
بن علي الأبار . (معجم الأدباء لياقوت — ج 7 ص 13) .

الرجل بصري فهو يعادي الكوفيين في رواية الشعر ، وينافسهم
فيها على الأساس الذي قررت فيه أوضاع المنافسة بين المدينتين أوضاع
أخذ الشعر ، وطرق النظر فيه . وهو فقيه متدين أخذ عن فقهاء فهو عدو
القديم لأن القديم عنده هو والشرك صنوان .

فالكوفيون كانوا أغنياء في الرواية بحكم وقوع مكتبة المناذرة بينهم
بعد أن كشفت تحت القصر الأبيض في الحيرة القديمة في عهد المختار بن
أبي عبيد الثقفي ثم انتقلت إلى ملكية الدولة الأموية .

والبصريون فقراء إلا مما انتهى اليهم من الشعر القديم بروي سماعا
وكتابة عن الأصول التي اتصلت بهم فرادي ، وليس على الوجه الذي
يمكن الكوفيين من شبه استقصاء للقديم من هذا الشعر .

وكانت المنافسة بين المدينتين حادة حامية لجأ فيها البصريون إلى

محاولة اضعاف نقول خصومهم عن طريق اصطناع المنطق والقياس والاستدلال . ومثل هذه الطريقة لا تعد شيئاً بالقياس الى نقل الشعر الذي يدخل في حيز الاخبار نقله . فدليله القاطع صحة الاصول ، وليس طريق الاستدلال .

وكان طبيعياً أن يجري ابن سلام على المنهج الذي جرت عليه جماعته في أخذ الشعر القديم ، والاقتصار على قبول ما وجد منه بين أيدي البصريين أصحابه ، ثم السير الى التشكيك فيما وراءه مما كان الكوفيون يفخرون على البصريين بتحصيله .

أداة ابن سلام وعدته كهنوتيه نقدية :

ونظرية ابن سلام التي اتبعها في تحقيق غايته ، وأولى بي أن أقول « منهجه » يرتكز على أسس رسمها لنفسه هي :

1 — المعرفة الخاصة ، والعلم الذي تتقرر به في النفس للشعر قواعد ، وملامح يلجأ إليها الناقد في الحكم للشعر أو عليه ، وفي وضع الشعر في الدرجة التي يختارها له ، وفي القول بأن هذا الشعر لشاعره الذي نسب إليه أو ليس له ، لعصره أو لغير هذا العصر .

وهي نظرة تركز على أساس صادق جزئياً ، وليست تتوفر لها الصحة الا بعد أن يقع بين يدي الناقد من شعر الشاعر القدر الكبير الذي يهيء حق التكون لتلك الملكة في نفس صاحبها . فاذا اتسع عمله التطبيقي الى مثل ما امتد اليه عمل مثل العمل الذي يقوم به كتاب ككتاب « الطبقات » فالتحصيل فيه يجب أن يمتد الى كل الشعر الذي قيل في تلك العصور مجتمعة .

وابن سلام بحكم قلة ما كان واقفاً من الشعر الجاهلي بين أيدي البصريين لم يكن في حل من أن يضع نفسه هذا الموضع الذي ارتكن عليه في اصدار الاحكام الحاسمة على مجموع الشعر الجاهلي والاسلامي

لان البصريين كانوا لا يقبلون — بعد احتدام الخصومة بينهم وبين الكوفيين — قبول مجموع ما كان بين أيدي هؤلاء مما هو متحدر اليهم عن مكتوب جاهلى معاصر لكثير من شعرائه . فهو ابتداء بالانكار لما لا ينكر ، وهذا يخل بحكم الناقد التاريخى ، ويبطل احكام رجل اطلق يده فى الماضى واقدار رجاله ، وازمانهم .

2 — انه اتكأ على هذه النظرة التى قدم بها راح يتخذ لنفسه ، ولبعض من شاء أن يستأنس بهم فى نتائجها التى قدمها ، كهنوتية خاصة ، وقدرة على تمييز الشعر صحيحه وزائفه ، وضع نفسه بها موضع العارفين بالغيب ، الذين يرون الماضى حاضرا يشهدونه بأعينهم ، ويديرونه فى عقولهم ، ويخرجون الى الحكم النهائى عليه ، وعلى رجاله ، ولا يبيحون بعد هذا لغيرهم أن يقول فيه الا ما قالوه ، أو يقبل فيه غير ما قبلوه .

ونحن حين ننظر الى التبرير الذى اتخذته لموقفه نجده مائما لا يبت فيما انتحله لنفسه بالحق الذى اخذه عنوة . يقول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات ، منها ما تثقفه الأذن ومنها ما يثقفه اللسان .

من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا يعرف بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره ، ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ، ولا حس ولا صفة ، ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوقها ، ومفرغها . . » (ص 6 — 7 القاهرة الاولى) .

وفى الطبعة التى أرجع اليها عدد ابن سلام النماذج من هذا القبيل لتكون عدته فى اقناع غيره ممن ارادهم على الاخذ بوجهة نظره ، حتى اضجر وامل . ثم جاءت نسخة الاستاذ محمود شاكر التى نشرها فى مطبعة المدنى فكان ما زيد فيها من هذه النماذج التوضيحية أكثر بحيث غدت شرحا يعتمد على التكرير لما ليس فى حاجة الى الشرح .

وما قاله ابن سلام في ترشيح علمه بالشعر لا يفيد كثيرا في وضع نفسه من الحسم الحاسم في تاريخ الشعر هذا الموضع الذي اقتضاه بوصفه « الكاهن الاوحد والاكبر » للقول في تأريخ القديم اعتمادا على التذوق الخاص .

وانه هو نفسه ليقدم الرد على دعوته العريضة حين يورد لنا هذا المثل :

« قال محمد قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان ابي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقول له :

بأي شيء ترد هذه الاشعار التي تروى ؟

قال له : هل تعلم انت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟

قال : نعم .

قال : افتعلم في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟

قال : نعم .

قال : فلا تنكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت » . (ص 7) .

دليل منطقي محض يؤدي الى القول : بأنه اذا كان خلف الاحمر يعرف في الشعر فوق ما قدر لخلاد فانه من الممكن ان يكون في الوجود من يعلم من الشعر وعن الشعر اكثر مما كان خلف وابن سلام يعلمانه منه .

ولعل خلاد الراوية الشاعر الذواقة كان بحكم موقعه الذي يصفه ابن سلام نفسه يعرف عن الشعر فوق ما يعرفه خلف . ولكن مثل هذا السؤال يوجه الى الرجل الحي الطيب القلب يخرجه ان يجيب عليه بغير الجواب الذي صدر عنه .

ومن حفاظ الشعر من يجمع في صدره اكثر مما عند دارسيه ، والمتصدين لحرفة روايته ونقده ، وانه لأصح على الشعر حكما من كثير ممن يتخذون رواية الشعر والحكم عليه بابا للعمل والتكسب .

واذن فابن سلام لا يخرج من سوق هذه النماذج التي قدمها الى
نتيجة يستطيع ان يستند عليها في اخذ التاريخ والشعر ، واطلاق اليد
فيهما ينفي ما شاء ويبقى ما شاء .

والواقع المشاهد في كتاب الرجل انه قليل البضاعة منه . فنحن
اذا جئنا الى ما ذكره من قلة شعر طرفه حتى جعله لا يزيد على العشر ،
مع ان ديوان طرفه كان اذ ذاك في ايدي الكوفيين ، وبقي لنا عنهم ، ندرك
اين يقع علم الرجل بالشعر . وليس يفيد في هذا ان يستنجد بالتعاليم
الشامل الذي اعطاه لنفسه ، والالتجاء الى التشكيك في الماضي جملة
وتفصيلا . وهناك غير طرفه . وكيف وقر في نفسه صور شعر الشعراء
وهو الذي لم يحفظ منه الا النزر اليسير باعترافه ؟

ولا يكاد انسان يشعر الشعور الصحيح بالمسؤولية التاريخية عن
الماضي ، وعن عقول اهله وضممهم يجرؤ على قول مثل هذا الا ابن
سلام :

قال ابن سلام :

« فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر ايامها وماثرها استقل
بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم . وكان قوم
قد قلت وقائعهم واشعارهم ، وارادوا ان يلحقوا بمن له الوقائع والاشعار
فقالوا على السن شعرائهم .

ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الاشعار ، وليس يشكل على اهل
العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ؟ وانما يعضل بهم ان يقول
الرجل من اهل بادية من ولد الشعراء ، او الرجل ليس من ولدهم فيشكل
ذلك بعض الاشكال » . (ص 23) .

شجاعة هائلة لا يتحلى بها الا ابن سلام في مواجهة الشعر على
قلة بضاعته منه واخبار الماضي حول هذا الشعر ، ففيها اتهام لاجيال

برمتها بتزوير الشعر على الماضى ، وفيها رعى للعرب بالكذب ومساندة الكذب بالشاهد المصنوع . وليست حجة ودليله على كذب هذه الطبقات الاسلامية الا مجرد « علمه الكهنوتى » بالشعر علما لا يرتقى اليه سواه ، وان استأنس فى انتحال الصفة لنفسه بالاشارة العابرة الى « العلماء » .

ومن وجوه التضارب فى سياق هذا الحكم أن يذكر ابن سلام أن هذه العشائر التى استقلت شعرها الجاهلى ووقائعها فزادته فى الاسلام ، عندما راحوا يراجعون أشعارهم ، أن شعراءهم المسلمين كانوا يزدون فى شعر شعرائهم الجاهليين .

فقد كان اذن لهذه العشائر شعراء فى جاهليتهم ، وكان لهم شعراء فى اسلامهم . وقد عرف أولئك وهؤلاء . فما منع أولئك الجاهليون الذين عرفوا بالشعر من قول الشعر فى الجاهلية حتى يحمل أحفادهم على أن يقولوا عنهم فى الاسلام ؟ انه يقول : انه لم يكن لتلك العشائر فى الجاهلية ما يضارع ما كان عند غيرهم فانتحلوا لانفسهم وقائع قالوا فيها أشعارهم ونسبوها الى شعرائهم الماضين .

واذن فقد كان لشعرائهم الجاهليين فى غير الوقائع شعر ، وبه صاروا شعراء ، وقد يكون منه القليل فى الوقائع ، ولذا احتاج أحفادهم الى التزويد فيها ، ووضع أشعار نحلوها آباءهم تدور حول الوقائع التى لم يشترك فيها هؤلاء الآباء .

واذن فلقد كذب هؤلاء على التاريخ الجاهلى فأضافوا اليه ما ليس منه ، ورضى هذا التزوير قومهم ، ونقل عنهم من رواية الشعر من نقل هذه الأشعار وهذه الاخبار ، فهى مدسوسة على التاريخ . ولم يكتف ابن سلام بذلك ، بل أضاف الى هذه الزيادة الاولى زيادة ثانية تبرع بها السرواة .

هذه الجراءة فى رمى الاجيال جملة بالكذب لا تصادف هكذا تهمة محددة المعالم فى ذاتها بمثل ما صدرت عن ابن سلام . وقد قدم لذلك مثلاً

اعتبره دليلاً ، ونقله عن شعوبى معروف هو أبو عبيدة معمر بن المثنى
وسنأتى الى معالجته .

وماذا كان ابن سلام يعرف عن التاريخ الجاهلى القريب من
الاسلام فضلا عن التاريخ الجاهلى السابق البعيد للاسلام ؟

لا شىء الا التافه النزر اليسير . ولذا فهو لا يلجأ الى وقائع محددة
فى اثبات هذه التهمة التى رمى بها جماعات من العرب ، وألقى أثار بها الدخان
حول التاريخ الجاهلى جملة ، وهو شديد الاطمئنان الى أنه « يعلم » .
وقدر علمه بالتاريخ الجاهلى تبين عنه عباراته التى ساقها مقرونة
ينفى ما نفاه من الشعر القديم فى كتابه .

وما هذه العشائر التى يتحدث عنها ابن سلام ؟ أهى هيئات
« دعائية » خاصة تتكلف النظر فى ماضى مجتمعها ومجتمع غيرها لتتخير
على ضوء النظر وسائل الرد على منافسيها ؟ أم هى نوادي التـوم
ومجالس سمرهم تحضرهم الحاجة الى الشعر فى هذه الواقعة أو تلك
فيتكلف الوضع من تطوع له من شعراء الحاضر وتسوقه القبيلة على
لسان شعرائها الجاهليين وتتطوع بنشره ؟ والوضع هنا يكون للشعر
وللوقائع جميعاً .

وهل كانت ترسم للشاعر من شعرائهم فى الوضع حدود ما سيضعه
أم كانت تترك لكفاية كل شاعر فى التخیل للماضى ؟ وهل لم تتعارض نتيجة
لهذا العمل التطوعى المبني على غير أساس تاريخى اشعار القبائل وابن
هى النماذج للشعر وللتناقضات ؟

لا شىء من هذا نجد فى الباقي بين آثارنا . وذلك لا لان ابن سلام
قد أزاله ، ولكن لانه لم يكن الا فى وقائع فردية صغيرة جدا قليلة الخطر
جدا اذا هى قيست بالتاريخ ، بل انها لا تمس واقعة محددة ولا يوما من
أيام العرب ثم انها ليست الا دعوى ممن ادعاها .

ونحن واجدوه فى مثل « الاغانى » وما نجد منه عند ابن سلام

يرجع فيه الى ابي عبيدة الشعوبى المعروف وسنأتى اليه .

وهذا الحديث الذي يثير الشبهة حول التاريخ الجاهلى من رجل قليل الحظ منه ، يضرب عن تلقيه ابتداء بحجة « كذبه » ، يتجاوز النظرة التى قدمت تفصيلها منقولة عن « العلماء المتقين » فى وجوب غض النظر عن الآثار الجاهلية ، احتقارا لها ، ونجاة بنفس المسلمين من أن يفتنوا بها ، ويعجبوا بها ، فيحققوا « للكفار ما رمى اليه الكفار من تخليد أنفسهم واضلال الناس بأعمالهم » تتجاوزها لان ابن سلام بلور لها تكة منطقية خاصة ، وأطلقها قاعدة عامة تشمل الشعر كله ، وتشمل التاريخ الجاهلى كله .

وابن سلام فى ارتجاله — وأقولها عامدا عانيا — هذه التكتات يحدثنا عن « الوضع » حول « الوقائع » : فهل لم يجد موضوعا حول غيرها من موضوعات الشعر الجاهلى الكثيرة ؟ وأين هذا الشعر فى كتابه مما لا يدور حول الوقائع ؟ وقد أثار ابن سلام بهذه العبارات المبهمة حول الشعر الجاهلى سحابة من الشكوك استغلها المستشرقون فى زماننا هذا بمثل ما استغلتها الشعوبية فى عصر ابن سلام وبعده . فراحوا فى القديم وفى الحديث يضربون التاريخ العربى والشعر العربى كليهما .

ولم يكن ابن سلام شعوبيا ، والرجل لا ترتقى اليه الشبهة بهذا ولكنه كان متدينا . غير أنه كان من الفريق الذى شخصه المسعودي فى « مروجہ » يلقى الماضى العربى بالانكار ، وبما هو اشد من الانكار : بوضع دعائم ظنية يخالها الناظر للوهلة الاولى منطقا .

ولقاء « الشعوبية » القديمة « والشعوبية » الحديثة مع هؤلاء المؤرخين « المسلمين للحق » لقاء فى الهدف وان تخالف الحافزان . وهذا هو ما يترجم عنه ابن سلام ، ويبدية كتابه فى صراحة لا تكلفك الكثير من البحث والتعمق .

فقد ساق ابن سلام شاهده على صحة دعواه العريضة التى تقدمت

عن أبى عبيدة الاخباري الشعبي المعروف بين القدماء جميعا بمقتته للعرب ،
وبكتاباتة في مثالبهم ، وبضربه الحق بالباطل فيما انهاه الى الناس من
تاريخهم . يتفق في هذا الحكم على أبى عبيدة : معمر بن المثنى كل من
ترجموا له ، بل ومن نقلوا عنه .

وهذا هو وجه التناقض والشذوذ المتمثل في النقل عن أبى عبيدة
مع الاجماع على شعوبيته وتجريحه . اذ النقل عنه كثير ومستفيض
بين هؤلاء الذين كانوا يعرفون عداوته للعرب .

وليس يعلل هذا التناقض الا انطواء طائفة من هؤلاء العلماء الدينيين
الرواد على ظنهم ان امجاد الجاهليين كانت أصلا في طغيانهم ، بل انها
كانت السبب الذي جر عليهم غضب الله وسخطه فعاقبهم . وما علينا
الا ان ننظر في تفسير الطبري للآيات التى نزلت في « عاد » ، ومنها
قوله تعالى :

(اتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون واذا
بطشتم بطشتهم جبارين) .

وقد كانت هذه أسئلة استنكار وجهها اليهم هود فجاء ردهم عليها :
(قالوا سواء علينا او عظت ام لم تكن من الواعظين ان هذا
الا خلق الاولين) . (سورة : الشعراء) .

فقد اتخذ بعض المفسرين هذه الآيات حجة ومبررا يعتمدون عليها في
انكار ما بقى عن القدماء أثرا وخبرا . وقد ظل تخليد الانسان أثره بالبناء
وبالتاريخ وسيلته لحمل معارفه الى أجياله المقبلة ليعتد عمل الانسان
على مجرى الزمن . وهم لم يلحظوا التلازم بين سخط الله على القوم
واتخاذهم اقامة « المعالم » الحضارية عند مشارف الطرق ومعترضاتها ،
ومنقطعات البصر من الاودية وبناء التماثيل والملاعب لفتنة الناس بأنفسهم
عن دينهم — والدين عمود انتظام الحياة وهو دائما الرقيب الكفيل
باستقامتها وطهارتها — فظنوا ان كل بناء قديم كان سببا من أسباب

سخط الله .

ولم يلحظوا كذلك التلازم فى الآفة الكرىمة بفن اتخاذا هؤلاء الجبابرة القصور الضخمة ، والحصون المنفعة لتكون معتصمات لهم من مفاجات المظلومفن من رعاياهم بعد أن يطول عليهم وقع ظلم هؤلاء الجبارفن . والشعوب كثيرا ما تخضع للارهاب ، وكثيرا ما فمتنع عليها الانتفاض والثورة على ظالمفها ، وان هؤلاء لفاءزون على ثورتها الطريق بالبطش الفاجر بكل من خالوا أنه قد فصبح يوما مصدر خطر أو تهففد لهم . وأنهم ليعتصمون فى مقامهم ، ومنازلهم بالقصور العالفة الجدران ، وفى تنقلاتهم بالحرس الحففد . فظنون أنهم بها سفخلدون ، لا فلقى أحدهم بالا إلى أن الموت مهما تأخر لأبدا آت ، ولا أن عقاب الله وقوته هى القوة والمال ان عجزت الشعوب عن الحركة والعمل .

ولقد مررنا تحت نفر هذه السحابة المظلمة الظالمة قرابة العشرين عاما ، فخال الظالم نفسه باقفا أبدا ، وفمضى كل يوم إلى دم جفففد فسفكه وإلى نفوس عزفزة كرىمة فهدرها وفذلها ، وفمرغها فى الاوخال — وهو لا فنفقطع يوما عن « بطش الجبارفن » ، لفمهد لنفسه طريق البقاء الذى خاله خلودا ، فوق أشلاء الضحايا ، وففن حشرجات من فحملهم العذاب الجهنمى الحمل البطىء إلى موت غدا أملهم الحلو البعففد فى الحفاة . ثم أتى أمر الله فذهب ، ثم دفن ففث ظن أعوانه له الفكرفم فأذاب جثمانه الخبث ، فلم فبق منه فى مدفنه أثر .

أفسى هذا الواقع الاسود الذى جربناه هو الذى فضع أمامنا صورة لما نزلت ففه هذه الآفات الكرىمة ؟ ان التاريخ الانسانى دورات تتكرر ، والرسائل السماوفة نذر ووسائل اصلاح وتقوفم لهذا الواقع البشع . والآفات تصوفر لموجة عاتفة طاغفة تشبه الموجة التى رزحنا تحت كلكلها دهراف ، وففها النذفر والتوفففة للاصلاح الذى عز فومئذا تحقفقه بالنصففة ، فبفله الله بالعقاب الصارم الزاجر .

ولتعد قراءة الآيات مستجد في كل حرف قدمته مضدًا لدلالاتها .

(أتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون وإذا بطشتم بطشتم جبارين) .

فليس بناء الحصون والقصور ، وإبقاء المآثر ، وتخليد الذكر عن طريق العمل الصالح لحماية الجماعة ، وكفالة رخائها وسلامها ، بالعمل الذي ينكره الدين . وليس اسلام الحاضر ثمرات عمله وعمل الاجيال السالفة للمستقبل شيئًا ينكره الدين ، لان الدين لا ينكر الاستمرار الحضاري المرقى للانسان ، ولا يكره النعمة الناجمة عن توفر أسباب العيش الرخى الآمن للناس . وانما يكره الدين هذه المآثر اذا اتخذها الظالم حصنًا يؤمن بقاء الظلم . وليس الدين لاصلاح الآخرة فحسب ، ولكن لاصلاح الدنيا والاستمتاع النظيف بها أيضا ، يقول عمر : اعمل ليومك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا .

لكن قدامى المفسرين للأسف لم يكونوا يعرفون التاريخ القديم ، فلم يعرفوا عن « عاد » التي نزلت فيها هذه الآيات شيئًا الا انها بنت وعصت وطففت فحل بها عذاب الله . فكرهوا البناء كما كرهوا الطغيان ، وأخذوهما مجتمعين سببا في غضب الله . ثم غلوا فظنوا انه حتى النظر الى آثار هؤلاء الكفرة حامل للناظرين الى تحقيق الخلود الذي أراد اليه الكفرة بهذه الآثار . ثم امتدت النظرة حتى شملت تاريخهم كله ، على ما رأينا في نص المسعودي الذي بين فيه منهجه في كتابة التاريخ .

وقد كان ابن سلام في كتابه واحدا من هؤلاء العلماء الذين أخذوا على عاتقهم تهديم القديم الجاهلي . وكان موضوعه الشعر فوق الشعر تحت مطرقتيه .

وكان منهجه في العمل أخطر ، لانه مضى فيه على أساس التقنين ، وابتداع القاعدة التي يطلقها ابتداء من مثل واحد أو مثلين . وليس الجزئي الصغير هو الذي يضع القاعدة الكلية الشاملة ، وان كان يصلح لان يكون

الشاذ الذي يثبت صحة كل ما خرج عليه .

وليت المثل الذي قدمه هنا كان وثيقا خاصة وأنه قد اتخذ شاهدًا يشهد على سواه . فلقد أخذ شاهده ، وأساس حكمه عن رجل شعوبي يعادي العرب بالحق وبالباطل . وهذا هو شاهده :

« أنبأنا أبو خليفة أنبأنا ابن سلام قال : أخبرني أبو عبيدة أن دؤاد بن متمر بن نويرة قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي في الجلب والميرة ، فنزل النحيت ، فأتيته أنا وابن نوح فسألناه عن شعر أبيه متمر ، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته ، فلما نفذ شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لنا . وإذا كلام دون كلام متمر ، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمر ، والوقائع التي شهدها فلما توالى ذلك علمنا أنه يصنعه » . (طبقات الشعراء — ص 23 — 24) .

وقد كان أبو عبيدة ، لا شك ، عالما . والاتفاق بين الاخباريين منعقد على علمه . غير أن علمه لم يكن بالشعر . قال أبو حاتم : « وكان مع علمه إذا قرأ البيت لم يقم اعرابه ، وينشده مختلف العروض . وقال ابن قتيبة : كان الغريب أغلب عليه وأيام العرب وأخبارها » . (معجم الادباء لياقوت ج 7 ص 165 هندية) .

وقد اعتمد أبو عبيدة على احساسه الخاص في القول بصناعة دؤاد الشعر الذي أثار اليه ، وهذا قدر علمه بالشعر . وهو بذلك صاحب حدس لا يطمأن اليه ، وفضلا عن أن الحدس في مثل هذا المقام لا يصلح مرتكزا الى حكم ثابت . فابن سلام يعتمد فيه على شاهد لا يعتمد عليه . هذه واحدة .

والثانية — أن أبا عبيدة « كان شعوبيا يطعن في الانساب » . قال أبو العيناء : قال رجل لأبي عبيدة : قد ذكرت الناس وطعنت في انسابهم فبالله الا عرفتني من أبوك ، وما أصله ؟ فقال : حدثني أبي أن أباه كان يهوديا . (المصدر نفسه ، والمكان نفسه) .

ومن الغريب أن يقول عنه الدارقطني : « انه في الحديث لا بأس به » .
على حين يلحق بهذه العبارة أو يلحقها ياقوت بقول الدارقطني : « الا انه
كان يتهم بشيء من رأى الخوارج ويتهم بالاحداث » .

وجاء في بغية الوعاة للسيوطي (ج 2 ص 265 تحقيق محمد ابى
الفضل ابراهيم فى الهامشة) ان المحقق وجد على نسخة الاصل هامشة
جاء فيها : « وكان لا يقبل أحد من الحكام شهادته لهذه التهمة » .

ويقول ياقوت : ان ابا عبيدة لما مات « لم يحضر جنازته أحد لانه
لم يكن يسلم من لسانه أحد » .

وكل هذه المآخذ على أبى عبيدة لم تمنع ابن سلام من أخذ هذا
الحدس عن هذا الرجل . ولم تمنعه من أن يتخذ من هذه الواقعة الواحدة
قاعدة عامة يبنى عليها حكما عاما على الشعر العربى بل ان ابن سلام
قد تجاوز بالحكم الذي استخلصه منها أقصى مما أراد اليه أبو عبيدة .
فقد قال ابن سلام « وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن يلحقوا
بمن له الوقائع والأشعار ، فقالوا على السن شعرائهم . . » ومعنى
ذلك ان القبائل كانت تزيد فى وقائعها كما تزيد فى أشعارها .

على حين ان ابا عبيدة فيما قاله لم يذكر ان دؤادا قد خرج فى
الشعر الذي ادعى عليه وضعه ونحله لابيه عن الوقائع التى شهدها أبوه .
فيقول :

« واذا هو يحتذى على كلامه فيذكر المواضع التى ذكرها متمم
والوقائع التى شهدها . . » فلم يتهم أبو عبيدة دؤادا بأنه زاد الوقائع
التى شهدها أبوه كما قال ابن سلام فى الحكم الذى ذهب الى تأييده بهذا
الشاهد .

وتقديم ابن سلام الحكم العام الذى اراده على الشعر الجاهلى ،
قبل الشاهد الذى أشعر أنه استخلص منه هذا الحكم دليل على حرص
الرجل على السبق الى عقل قارئه بحكم اختاره ثم يوهم من بعده أنه

قدم الدليل أو الشاهد عليه من حدس أبي عبيدة . وقد رأيت فرق ما بين ما تهدي إليه المقدمات وبين ما خرج به منها ابن سلام من نتائج ، وبنى عليها من أحكام .

ثم اننا في هذا الشاهد الذي استنجد به ابن سلام لا نجد « عشائر » تقوم من وراء دؤاد لتحمله على قول الشعر حتى تلحق به ما لم تلحقه بوقائعها القليلة ، وانما هي — على ما رسمه أبو عبيدة الشعوبى — حمية دؤاد في قول الشعر لينهض بالجزء لمن « قام له بحاجته وكفاه ضيعته » .

فأين تقع القضية من الدليل ؟ وأين يقع الحكم من « حيثياته » ؟ وكيف تم اللقاء بين ابن سلام المتفقه في العلم ، الصادق في الدين ، وبين أبى عبيدة الشعوبى الطاعن على العرب ، غير المقبول الشهادة عند أحد من الحكماء ؟

الجامع بين الشخصيتين المتنافرتين هو كراهة الرجل المتدين للجاهلية ، وكراهة الشعوبى للعرب فالوازع ليس واحدا ، والهدف واحد . ذلك طاهر القلب يرى أنه يخدم دينه ، والآخر كدر الضمير يرى أنه يخدم هواه ولو هدم دينه .

والشعوبى الحديث هو امتداد الشعوبى القديم ، ولذا كان ابن سلام عند القوم هبة من الشيطان ألقى بها الى المستشرقين . لقد ظلوا يلتمسون ابن سلام قبل أن يجدوا كتابه التماس الآمل النهم للامل المحوم حتى خالوا الفجيعة فيه محققة ، ولما قذف به اليهم جنوا به فرحا . وليس الكتاب على ما ترى بشيء .

المقياس الثالث من مقاييس ابن سلام

ثم أنظر في عبارته : « فقالوا على السن شعرائهم ، ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار .

وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ،
وانما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء ، أو
الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال .

لكم أبعد ابن سلام في الاعتماد على حاسته التذوقية في الحكم على
الشعر القديم بالصحة أو بالزيف . وفي الحكم بالتالي على التاريخ . وما
كان أكثر ثقته بنفسه وبقدرته على التذوق ، وصدقه فيه ، واتخاذ معيارا
تاريخيا ، وما أفدح ذلك حين قال في عبارته الماضية : « فيشكل بعض
الاشكال » . فكل تردد عنده الى تبديد حتما .

غير أن هذا الشطط يمضى في تناسق تام مع تصور رجل نصب نفسه
كاهنا أكبر ينظر من هيكل آله الذي أطلق يده في عبيده من الخلق التابعين ،
الى الشعراء والى التاريخ نظرتة الى ضيعة دائية يقسم فيها ويفتى بوحى
بات باتر لا يملك معه غيره أن يرفع في وجهه أصبعاً .

وهذا المسلك الذي سلكه واختاره يقدم لنا معياره الثالث لقياس
صحة الشعر الجاهلى ، وصحة نسبته الى صاحبه .

وهو معيار تذوقى محض ، فردي خاص ، لا يقبل صاحبه أن
يشاركه فيه أحد ، وعلى الناس أن يحنوا له الهام اذا قال : ولتقبل هذا منه
على ما شاءه وفرضه ، ولتلتزم له الطاعة فيه . لكن يبقى في النفس
شئ :

شطط المقياس الذى اتخذه :

فهذا الحكم التاريخى على الشعر ، وعلى ما تعلق به من التاريخ يلتزم
صاحبه في استخلاصه مقياسا ، أو بالاحرى مستوى ثابتا من الجودة للشعر
الذي يمضيه جاهليا ، اذا اراد ، مستوى يجب أن يتحقق أولا وآخرا
للشعر ، اذا انحدر عنه الشعر أصبح غير جاهلى ، ولو كان محقق
النسبة الى جاهلى .

وهو فرض يتنافى مع الطبيعة البشرية ، اذ أن الشاعر مثله فى القول مثل أي انسان يكتب أو يقول : قد تستوي له حاجته من التعبير وقد تتعذر ، والأمر وقف على ما يلقي من نفسه ومن ظرفه عند القول ولم يكن الشعراء جميعا يستصفون القول ، ويلتمسون التمام فيجدرنه في كل حين وحال . ولم يكن الشاعر يسقط من شعره التزاما ومنهجيا كل قول قاله فقصر فيه حتى يوفر لشعره كله التساوي ، ويكفل له عدم الاختلاف . فالاستسلام لفكرة التقاء أشعار الشاعر الواحد كلها في مستوى عال واحد انخداع بوهم ، أو انصياع لمطلب من الشعر خارج عن طاقة صاحبه . وطالب الاستواء في هذه الحالة يفرض على الشعر وعلى التاريخ ما ليس من طبيعة الشعر ولا من طبيعة تاريخه .

بل لقد بالغ ابن سلام في قياس الشعر بتحقيق هذا المطلب المتعذر فلم يقف به عند شعر شاعر ولكنه حمله مقياسا تطبيقيا على الشعراء جميعا . كلهم يجب أن يوفر شعرهم هذا المستوى الجمالى العالى حتى يصبح عنده جاهليا ، والا رفضه ونفاه من حظيرة الشعر الجاهلى ، وليس لسواه بعد هذا أن يعترض عليه لانه هو الصراف الجهد الذي يقول لك خذ هذا الدرهم أو ارفضه .

الفصل الثاني

— معركة الكتب متصلة : —

وابن سلام في هذا لا يأبى لمصادر الشعر التاريخية التى تحقق نسبته الى صاحبه ، ولو كانت كتبنا تتناقل . فالرجل صاحب اختيارات يفرضها على الشعر وتاريخه تحت شعار « الصحة والزيف » . الابن المريض ليس لابيه والابن السليم له . وانه ليصرخ في ذلك بأعلى صوته لا يخفيه على أحد ، فيقول :

وفى الشعر مصنوع مفتعل ، موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة فى
عربية ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف .

وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه من أهل البادية ،
ولم يعرضوه على العلماء . ثم يقول :

« وليس لاحد اذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال
شئ منه أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . (ابن سلام
نسخة محمود شاكر الاخير ص 4) .

فصححة الشعر عنده لا تستقيم الا بأن يحقق الشعر هذه المطالب .
والعلماء هم الذين يفتون بتحققها للشعر أو عدم تحققها له . وأخذه لابد
أن يأتى عن أهل البادية ثم يعرض على « العلماء » . وهؤلاء هم « أصحاب
الرواية الصحيحة » . وهى عبارة يتدارى وراءها ابن سلام للتهرب من
الحساب لان الرواية الصحيحة لا تمر عند أصحابه الا بعد أن يتحقق للشعر
هذا التمام كله .

وأخطر ما فى حكمه ، وأشد دلالة على الاستهانة بالاصول التاريخية
قوله :

« وليس لاحد أن يقبل من صحيفة ولا أن يروي عن صحفى » . وقد
يقال : أنه قيد هذا النقل بالعبارة المعارضة ، لكن هذا لا يفيد ولا يزيد
بعد أن قدم بما قدم به من شرائط لا يصح الشعر اذا هو لم يحققها عند
هؤلاء « العلماء » .

ابن سلام رجل خطير ، ومطلبه — على ما هو باد من عباراته — هو
رأس رواة الشعر الكوفيين الذين كانوا يرجعون الى الاصول الجاهلية التى
وجدت تحت قصر المناذرة الابيض بالحيرة ، فهم الصحفيون الذين لا يبيح
النقل عنهم الا تحت رقابة « العلماء البصريين » . فهؤلاء عنده هم القوام
على الشعر ، وهم بقوامتهم هذه على الشعر قد أصبحوا بالتبعية قواما على

التاريخ ، اذ أن أهم ما في صفحات التاريخ هو النص المعاصر وأخطر صورهِ الشعر ، فهو الشاهد المباشر على الوقائع المتصلة به ، وابن سلام يطلق يده بالتصحيح والتزييف لهذا الشعر بحق يفرضه عليه استبدادا من استيفاء شرائط جمالية ، هو وجماعته هم أصحاب البت فيها .

ومن أغرب القياسات التاريخية قوله (ص 11) :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ، ولا فيه دليل على علم » .

وهو القائل : (ص 25) : « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح هو وأهل بيته به . صار ذلك الى بنى مروان ، أو ما صار منه » .

وهذه هي الصحف التي ينهى ابن سلام عن الاخذ عنها ، وعن الاخذ عن « الصحفيين » الآخذين عنها ، ولو كانوا علماء أهل الكوفة جميعا .

وهل في الارض جراءة على التاريخ بقدر الجراءة التي تدفع صاحبها الى مثل هذا القول :

« فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحق ، ومثل ما روى الصحفيون ما كانت اليه حاجة ولا فيه دليل على علم » .

من قال : ان الصحة التاريخية للنص مرتبطة بما يحمل من علم ، وخاصة اذا كان هذا العلم من النوع الذي يفرضه ابن سلام على الشعر ؟

وابن سلام لم يكفه ما استولى عليه عنوة من حق اطلاق اليد في الشعر اعتمادا على مقاييسه التذوقية والتحكمية فمضى الى الرواية — وهي العمود الاساسي الاول في بناء تاريخ حقيقتي للشعر — مضى الى الرواية يثير حولها الغبار . ومتكؤه ، وموئله في هذه أيضا صاحبه « أبو

عبيدة معمر بن المثنى « الشعوبى البصري بلديه ومواطنه . فينقل عنه ،
وقد رأينا من قبل من هو أبو عبيدة :

« وكان أول من جمع أشعار العرب ، وساق احاديثها حماد الراوية .
وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره ، ويزيد فى الاشعار
كما أخبرنى أبو عبيدة عن يونس قال :

قدم حماد البصرة على بلال بن أبى بردة فقال بلال : ما اطرفتني
شيئا ؟ فعاد اليه فأنشده القصيدة التى فى شعر الحطيئة مديح أبى موسى .
فقال : ويحك ، يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروي للحطيئة ؟
ولكن دعها تذهب فى الناس .

أنبأنا ابن سلام قال : سمعت يونس يقول : العجب لمن يأخذ عن
حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » . (ص 24) طبعة القاهرة الاولى .

وقد اطالت النسخة التى اعتمدها محمود شاكر أصلا الخبر بمثل
لا يزيد فى دلالاته الخاصة شيئا عن السابق ففيها أن حمادا نسب الى طرفه
قصيدة من شعر أعشى همدان . فهو مثل يكرر معنى ، على طريقة
تلك النسخة فى المط .

والخبر — بعد أن عشنا فى الجو المؤنس بما يثير التهمة حول ما يرويه
البصريون فى خصومتهم لرواة الكوفة وعلى رأسهم حماد : راويتهم الاكبر —
يقع موقع الشبهة خاصة وأنه ينحدر الى ابن سلام عن أبى عبيدة . وفيه
من التضارب والتعارض ما يزيد فى حجة الرافض له .

« حماد يكذب ويلحن ويكسر » . وحماد راوية يطلب اليه بلال بن
أبى يرده أن يطرفه بجديد من الشعر . وحماد الراوية يعرف من غير
شك أن بلالا يروي للحطيئة ، ثم لا يختار الكذب على بلال الا فى شعر
ينسبه الى الحطيئة الذى يعرف أن بلالا راويته . فهل عدم الكذاب الفطنة
الى هذا الحد ؟ وهل لم يكن للكذب على بلال باب الا فيما يعرفه ويكشفه ؟

هذه واحدة . والثانية : كان حماد يلحن ويكسر فهو لا يقيم العبارة نحوا ، ولا يصحح الشعر وزنا ، ثم انه يأتى الى بلال الراوية الشاعر ليسمعه شعرا لرجل يعرف انه راويته فهل لم يقع امام بلال فى لحن فى القصيدة التى كانت لشاعر يتذوق بلال شعره ويرويه ويصححه نحوا وميزانا ؟ وما كان مقام حماد يومئذ بين يديه ، وما كان قدر علمه عنده ، والم يفكر فى تصحيح القصيدة له حتى تذهب فى الناس صحيحة ما دام بلال قد وافقه على تزيفها ؟

وبلال بعد هذا الم يصبح شريكا فى الكذب على أبى موسى وعلى الحطيئة مع حماد ؟ أبهذه الخفة على الضمير يمضى الرجل الى تجريح خصمه ، ولو داس فى طريقه رجلا آخر ؟

ما من شك فى أن حمادا كان يروي شعرا عن مكتوب . وهو فى روايته يلتزم الامانة فى تقديم ما قراه ، فهو لا يحمل نفسه على تقويم انكسار الوزن اذا كان مكسورا فى أصله فى الصحيفة التى أخذ حماد الشعر عنها .

ومن ابتلى قراءة الشعر فى المخطوطات يدرك قدر ما يلقي من هذه النماذج . وهو هنا موزع بين اختيارين : فاما أن يقوم ميزان الشعر العروضى على هدى خبرته ، وهو حينئذ يبدل فى شعر الشاعر ، ويخرج فى هذا التبديل عن حدود الامانة لصاحب الشعر ، واما أن يبقيه منكسرا ليحمل الى الناس صورة أمينة لصاحبها ، وهو هنا وفى لحق التاريخ عليه .

وهذا الخبر الذى سبق هنا تحاملا على حماد يكشف عن مسلك غائم للبصريين بازاء الشعر الذى كانوا يروونه . فهم اما أن يصححوه على ضوء معارفهم العروضية والنحوية ، واما أن يرفضوه باعتبارهم لم يصححوه لانه لم يستوف الشرائط الكمالية وان صح تاريخا .

كان البصريون أصحاب مختارات :

لم يكن البصريون رواة شعر ولكنهم كانوا أصحاب « مختارات »

شعرية تصلح لبناء مغارف ناشئتهم في العربية . ولم يكونوا مؤرخي شعر ،
وان تواروا في فقرهم الشعري وراء تزييف ما عند الكوفيين .

ومن القضايا التي تعلق بها المستشرقون وتشبثوا ، في محاولتهم
الفاشلة تزييف الشعر الجاهلي ما جاء في ابن سلام من قوله نقلا عن ابي
عمرو بن العلاء :

« ما لسان حمير واقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وسأعرض لهذا النص بالمعالجة في جانب يأتي من الكتاب تتناول
دلالاته الدقيقة . ولكنني اكتفى هنا بأن انبه الى أن ابا عمرو بن العلاء
قاله وهو يثبت لشعراء اليمن شعرا مصوغا في اللهجة
العدنانية وكانت لهجة الشعر لكل عربي اراد أن يقول شعرا . ولو أن
ابا عمرو اراد به الى نفى الشعر عن اليمنيين ممن تتراوى اشعارهم
في اللهجة الشمالية لنبه على ما اراده من ذلك ، وهو الرجل الذي ينسب
اليه من جمع دواوين شعر العرب القدر الذي نوهوا به ، والا كانت
عثرة منه لاتقال ، بوصفه راوية للشعر ومؤرخا له .

والامر الثانى : هو أن القراء الاجتهادية
الاستشرافية للنقوش اليمنية التي وجدت الى اليوم ليست تصورا منطوقا
حاسما يقيّد به القدامى ويصور به نطقهم للهجتهم الجنوبية .

والامر الثالث : أن جميع ما كشف من النقوش اليمثية لم يعثر فيه
على نص ادبى واحد على كثرة هذه النقوش مما يشعر بأن شعراء اليمن
لم يكونوا يكتبون الشعر في لهجتهم اليمنية ، هذا الا اذا شاءوا القول بأن
اهل اليمن لم يكن فيهم شعر قط . وهو ما ينفيه الواقع النفسى للعربى
يمنيا أو عدنانيا ، وما يجلوّه بالدليل العلمى والخبري ما انحدر الينا من
شعرهم وكله في اللهجة العدنانية .

وابن سلام لم يسق هذه العبارة المنسوبة الى ابي عمرو لينفى بها

قول الشعراء اليمنيين الشعر المنسوب اليهم ، ففي كتابه الشعراء منهم ،
ومعهم الاشارات الى اشعارهم . انما ساقه استثناسا به في محاولاته
نفى الشعر الشديد القدم المنسوب الى عاد وثمود . وكان استثناسا
عائرا فان قدم عاد وثمود كان قدما لا يوزن بمثل هذه المقاييس التى
اتخذها . فما وجه العلاقة بين لغة عاد التى قالت بها شعرها ولغة اليمن
التى لم تقل فيها شعرها بدليل مما يقدمه هومن شعر اليمنيين فى اللهجة
الشمالية ؟

ولعل سائلا يسأله : اذا كان اليمنيون الشعراء قد قدموا اشعارهم
باللهجة العربية الشمالية ، كما تورد أنت ، وتركوا لهجتهم الخاصة الدارجة ،
فهل من المستحيل أن تكون ثمود قد قالت هى الاخرى اشعارها بلهجة
الشعر الدائمة ، وتركت لهجتها الخاصة بها كما تركها اليمنيون ؟

وهو سؤال جدلى محض الا أنه يراد به الى اثبات تعثر ابن سلام
فى طرق استدلاله .

وابن سلام هو الذي ينقل هذه الرواية عن محمد بن على :

« أخبرنى مسمع بن عبد الملك أنه سمع محمد بن على يقول — قال
أبو عبد الله بن سلام : لا أدري أرفعه أم لا ، وأظنه قد رفعه — أول من
تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه ، اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله
عليهم — » . (ص 9) .

ثم يقول معقبا على الخبر : (ص 10)

« ولكن العربية التى عنى محمد بن على ، هو اللسان الذى نزل به
القرآن وما تكلمت به العرب على عهد النبى صلى الله عليه وسلم » .

صحيح أن ثمودا كانت قبل عهد اسماعيل و ابراهيم ، ولكن عربية
اسماعيل كانت عربية جرهم ، وجرهم يمنية قحطانية . فهل كانت لغة
جرهم اليمنية القديمة هى العربية التى بقيت للقرآن ، وكتبت فيها الاشعار

وبهذا يكون اليمنيون الشعراء قد لزموا في تعبيرهم الشعري لغتهم القديمة التي اتصلت حية تتطور الى الاسلام في كنف العدنانيين أبناء اسماعيل ؟ هذه النتائج التي تترتب على الخبر الذي يرويهِ ابن سلام عن محمد بن علي لم يفكر فيها ابن سلام .

ولو أنه ساق حكم أبي عمرو بن العلاء تدليلاً على أن لغة اليمنيين تباين لغة العدنانيين ، وبالتالي على أن ما نسب إلى الشعراء القدماء من اليمن جاء في غير لغتهم فهو لهذا غير صادق النسبة اليهم فإنه قد ناقض نفسه لما روى لشعراء من أهل اليمن في كتابه أشعاراً باللهجة العدنانية ، ثم عاد فناقض نفسه حينما تطوع فنشر حديث محمد بن علي عن اللغة العدنانية التي نزل فيها القرآن وكونها كانت لغة اسماعيل التي تلقفها عن جرهم ، كما رأينا في الاستدلال السابق .

الفصل الثالث

— ابن سلام يستند على علة واهية :

وابن سلام يبطل الشعر الذي وجدته منسوباً إلى عاد وثمود احتجاجاً بالآيات القرآنية التي أوردتها في ذهاب عاد وثمود بعقاب الله . وهو يذهب في تفسيره هذه الآيات الكريمة تفسيراً يخالفه فيه كثير من أئمة المفسرين . فهو لا يقولون بأن الفناء كان فناء الدولة والسلطان ، وليس فناء الجنس بتمامه . وقد ذكر المؤرخون والمفسرون والنسابون في هذه المناسبة ثقيفاً فمنهم من رد نسبها إلى ثمود .

وقد كان في الجيش الروماني كتيبة عربية تدعى بالكتيبة الثمودية . فالدولة قد بادت ، وديارها قد خربت ، ولكن الناجين من بينها قد امتد بهم الوجود حتى كان منهم إلى عهد قريب من الاسلام حشود تخرج كتيبة من

وأكثر من هذا وأبعد في الدلالة على صحة معارف المفسرين القائلين ببياد الدولة ، وليس الجنس والخبر ، أن ديار ثمود الباقية في الجزيرة ، وتعرف باسم مدائن صالح ، تنتشر على جدران كهوفها الجبلية ، وعلى ما تناثر من آثارها في الرقعة الكبيرة من الأرض التي كانت تعمرها ، تنتشر النقوش والكتابات التي تحمل إلى الاعقاب أخبار حضارتها . وقد خف فيلبي في رحلة انفتت عليها الحكومة السعودية إلى تلك الأرض ، وحمل معه كثيرا من صور النقوش التي تركها أهل تلك الدولة البائدة .

وإذا كان هذا يقع بعد مرور أربعة عشر قرنا على ظهور الاسلام ، فما بال ما كان متاحا لقوم من العلماء اتصلوا بآثار ثمود قبل ذلك بدهر فعرفوا ما لا نستطيع نحن الآن أن نعرفه ، وحملوا إلى الناس من أخبار القديم ما أنهوه الينا .

فليس استدلال ابن سلام بالآيات على ذهاب كل أثر وكل خبر لعاد وثمود استدلالا متفقا عليه ، ولا استدلالا يقوم للواقع الباقي من أخبار ثمود وآثارها .

ورب معترض بأن كل ما كشف في الجزيرة العربية حتى اليوم من النقوش ليس بينه نص أدبي واحد — وهذا صحيح . ولكن من قال : ان النقوش على الصخور وفوق الحجارة في الشعوب القديمة كانت تسجل آداب القوم . إنما كانت هذه الآداب تكتب على أدوات الكتابة الخفيفة التي تتسع للمطولات ، ويسهل حملها ، ويتيسر ايداعها بالمكتبات في المعابد خاصة ليرجع إليها المصطفون لتعلمها . وقد كشفت بالعراق على ما هو معروف مكتبة الملك اشور باني بعل فوق اللبن المطبوخ ، ومن بينها « جيلجاميش » . لكن هذا المسلك كان ماضيا في حدود ضيقة . وأغلب ما كشف من الكتابات المطولة القديمة في مصر وفي الاردن كان مسجلا فوق

أوراق البردي القابلة للفناء . ولولا عناية التاريخ بنفسه ما كشفت
من هذا القبيل « لفائف البحر الميت » المشهورة وهى من الجلد . ولما
كشفت « قنوتيات مصر » على لفائف البردي . والكتابة على اللبن قبل أن
يطبخ أيسر من الكتابة على الصخور التى بقيت .

وحديث صولون عن مكتبة معبد « صالحجر » يشير الى انها كانت
على أوراق البردي ، و « قصة سنوحى » المصرية وجدت على لفائف
بردية فى تابوت ميت محنط .

والمكتبة العراقية التى ذكرها ابن النديم ، وأحرقها الاسكندر كانت
مكتوبة فوق لحاء نوع من الشجر يدعى « التوز » .

وهذه كلها بادت الا ما حفظت الصدفة . ومن الغريب اننا لا نكاد
نقرأ خبرا فى كتبنا عن كتابة قديمة وجدت فى قبر مع ملك أو غيره حتى
نمر به ساخرين مكذبين كأن القدر لم يكل أمر وقوع مثل هذه اللقى
الا الى اهل عصرنا ، وكأن اهل العصر الحاضر هم الذين صنعوا هذه
النقوش قبل أن يكشفوها . وهو عرض من أعراض التخاذل النفسى
الناشئ عن فقد الثقة بالنفس ، قد رسخته أوروبا فى نفوس الضعفاء
من بيننا ، ومن الدخلاء علينا .

الم يكن فى باب الاحتمالات متسع ينفذ منه الى القول بأن هذا الشعر
ترجمة لشعر ثمودى قديم ، تنوقلت معانيه عبر الحقب المتعاقبة حتى
انتهى الينا فى صياغته الاخيرة ؟ أى فى صيغته العربية . أن من الشعر
المصرى القديم ما يرجع تاريخه الى ألوف السنين ، ونحن نترجمه اليوم
شعرا سينقل الى أجيال مقبلة قد تأتى بعد ألوف أخرى من السنين ؟

لا غرابة اذن فى أن تكون الاجيال السابقة للاسلام قد عثرت على
ما لم نعثر عليه اليوم ، وحملت خبره الى من رواه عنها حتى يبلغ ابن
سلام . وانصراف ذهن ابن سلام الى نقل الرواية الشفوية دون غيرها
انصراف حبيس على النظر من زاوية واحدة .

وهو نقص كان يجب أن يزجره عنه ما عرفه من خبر وجود مكتبة المناذرة الحيرية ، وبها أشعار القدامى وغيرها . لكن الرجل كان يريد أن يعنى على ما ترتب من أثر كشف هذه المكتبة في سعة علم الكوفيين بالتقديم . وهو الذي أرى أن كتابه « طبقات الشعراء » كان أداة كتبت خاصة في حرب البصريين للكوفيين . وانه يمثل بما رأينا من تهافتاته أداة سفسطائية جدلية لا ترمى الا الى تحقيق الفوز في الخصومة بغض النظر عن أثر هذا المنهج التخريبي للشعر وللتاريخ .

تقليص ابن سلام خبر مكتبة المناذرة :

وقد رأينا من قبل كيف مر ابن سلام بخبر كشف مكتبة المناذرة في الحيرة فقلصه وضممه حتى أفقده نصف دلالاته ، ولم يعقب عليه بما كان رجل يكتب في تاريخ الشعر جديرا بأن يعقب عليه .

ونحن حين نقرأ هذا الخبر نفسه عند غير ابن سلام نرى في وضوح أن ابن سلام قد عمد اليه فقص منه ما كان أهلا للتقديم أمانة للتاريخ .

وها هي الصورة التي قدمها ابن جنى في كتابه « الخصائص لهذا الخبر ، يقول :

« وأخبرنا السليل بن أحمد بن عيسى الشيخ قال : حدثنا أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي قال : حدثنا الخليل بن أسد النوشجاني قال : حدثني محمد بن يزيد بن ربان قال : أخبرني رجل عن حماد الراوية قال : أمر النعمان فנסخت له أشعار العرب في الطنوج — قال : وهي الكراريس — ثم دفنها في قصره الأبيض . فلما كان المختار بن أبي عبيد قيل له : ان تحت القصر كنزا . فاحتفزه فاستخرج تلك الأشعار فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة » .

ثم يعقب ابن جنى على الخبر بقوله :

« وهذا ونحوه مما يدلك على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض

الاحداث عليها ، وكثرة تفولها وتغيرها » . (ابن جنى : الخصائص — ج 1 ص 387) .

ابن جنى ساق الخبر المشهور تفصيلا ، فقال : ان الاشعار كتبت فى الكراريس ، والكراريس اوراق صنعت مما كان الورق يصنع منه يومئذ ، وقال : ان النعمان دفنها فى قصره الابيض ، وان عملية الحصول تمت بعد ان نما الى علم المختار بن أبى عبيد خبر الكنز المدفون . وعقب على ذلك بأنه من أثر هذا الكشف كان الكوفيون — ورثة الحيرة — أعلم بالشعر من البصريين . وزاد على ذلك ان اتخذ من هذا الحدث مقدمة لنتيجة افادها مما يعرض لهذه الاشعار ، وهى عنده الحفيظ المهيمن على اللغة من عنت الدهر ، لو أنها لم تكن كشفت فابتلعها البلاء ، وضاعت بضائعها على تاريخ اللغة والادب النتائج التى تترتب على مثل هذه الكشف . ثم يكون تعقيبها على الخبر وفيه ما يوحى بأن مثل هذا الحدث قد تكرر فى التاريخ العربى وضاع بذهاب مثل هذه المكتبة الكثير من قديم « العربية » ونحوها ، وشعرها حين يقول :

« وهذا ونحوه مما يدلك على تنقل الاحوال بهذه اللغة ، واعتراض الاحداث عليها ، وكثرة تفولها وتغيرها » .

وابن جنى أشد اهتماما باللغة منه بالشعر ، ومع ذلك فقد كان ضياع الشعر عنده ، أو العثور عليه فى هذا الحدث عملا لا يترك أثره فى غنى الشعر أو فقره وحده ولكن فى اللغة أيضا .

هذا وابن سلام ناقد الشعر ومؤرخه يمر بالحدث سادرا لا يريد ان يقلب الصورة كما قلبها ابن جنى ليخرج منها الى تصوير قدر ما ضاع من هذا الشعر بفعل مثل هذا الحدث الذى لا يشك فى أنه تكرر على مدى الدهر ، بل انه لم يبين قدر ما أفاد الناس من وقوعه . وقد أغفل ابن سلام فى سوقه الخبر القضية المسلم بها من كون « علم الكوفيين بالشعر أكثر من علم البصريين به » . والانى منه انه راح يحث على رفض أخذ

الشعر من أيدي هؤلاء الكوفيين الذين دعاهم بالصحفيين ، ضاربا صفحا عن القيمة التاريخية الفذة لهذا الكشف في معرفة الشعر العربى وتاريخه متخذاً للرفض المسبق قناعاً من التسليح بذوق العليم الذي لا علم لغيره بما يعلمه .

الفصل الرابع

— الاستسلام بعد العناد

— الرواية هي المعتمد السيد :

ثم يأتى الاستسلام من ابن سلام خاتمة هذا العناد حين يقول :
(ص 24 — نسخة شاكر) :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم (أي فى الشعراء) فنظر قوم من أهل العلم بالشعر والنفاذ فى كلام العرب والعلم بالعربية ، اذا اختلفت الرواة فمألوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمن تقدم » .

واذن فالرواية هى القاعدة الراسخة الباقية التى تتزلزل الى جانبها كل هذه الاحكام الفرضية والتذوقية . فهى مؤئل المختلفين ومردهم ومقطع الفصل فيما بين دعاواهم عندما تضطرب الاهواء ، وتتنازع العشائر .

وليس اصدق فى الروايات الحاملة للشعر الجاهلى عبر التاريخ من الكتاب الجاهلى المعاصر او القريب الزمن من الشعر الذى حمله . وهذه صفة ما وقع للكوفيين الذين كان ابن سلام يندب نفسه عن أهل مدينته فى محاولة الغض منهم ، بل هدم ما كان عندهم . ويا ما أكثر ما أضاع من هذه فى محاولة الغض ، بل هدم ما كان عندهم . ويا ما أكثر ما أضاع تاريخ الشعر العربى واللفة العربية وتاريخ العرب بضياىع ما ضاع من هذه الاصول فى احداث نظائر تكررت فى التاريخ العربى الطويل .

وابن سلام كان يعرف من غير شك هذا الذي كان يعرفه ابن جنسى
ونبه عليه لكنه كان يمثل طرفا من اطراف الخصومة ، وكان كتابه يمثل
سلاحا من اسلحتها ، ولم يكن التنازع بين البصرة مدينته وبين الكوفة
على اقل من بلوغ مكانة الصدارة في العلم ، فكتابه مظهر من مظاهر خطة
العمل في مواجهة تفوق الكوفيين في رواية الشعر الجاهلى ، وأسلوبه
فيه أسلوب من يتلمس الطريق الى النصر لا عن طريق مواجهة الحقائق ،
ولكن عن طريق المغالطة فيها ، ولا يعتمد الى النظر في تحقيق تاريخ الشعر
ولكنه يلجأ الى التداري وراء انتحال صفة القادر الذي لا ترتقى الى مستوى
قدراته قدرة في ادراك كنه الشعر .

وهو ، في موقفه هذا ، يضع نفسه موضع التاجر القليل البضاعة
ينافس تاجرا آخر كثيرها فلا يكاد يجد القدرة على القيام بما عنده الا
برمى بضاعة منافسه بالفساد ، وحثته في هذا أنه هو وحده القادر على
أن يقول ويفتى للراغبين فيها بما شاء ، وما عليهم الا أن يقبلوا .

ولعل ابن سلام كان يكون أثقل ضميرا بهذا الأسلوب الذي اتخذه
في محاربته رواية الشعر الكوفيين لولا أنه كان ينظر الى قضية الشعر
من زاويتين لا ينظر منهما المؤرخ :

الاولى — أنه كان يرى أن الشعر لا يجدر بالحمل من جيل الى جيل
الا اذا استوفى الشرائط الفنية التى بينها . وهذا الشعر الذي كان الكوفيون
يروونه لا يحقق كله هذه الشرائط . وطبيعى أن يقع التفاوت في شعر الشاعر
الواحد فضلا عن أن يقع بين الشعراء . لكن اذا صار المطلب هو
تأريخ الشعر لم تكن نظرة « الاختيار » هذه ، واستبقاء الجيد واسقاط
« الفناء » صائبة ، وانما تكون جورا على التاريخ . ابن سلام كان يريد
الشعر الجيد الذي يثبت حفظه وترديده ووعيه في النفس قوالب عالية
تنضج بأثرها على نتاج الناشئ ، وتكون هاديه في تكوين أسلوبه وتعبيره .
وهى مهمة أستاذ ومرب وليست مهمة مؤرخ .

والثانية — أن ابن سلام كان من فريق الفقهاء الذين لا يرون للتاريخ الجاهلى حرمة تحملهم على التضحية بما كانوا يرمون اليه من وراء تلقين هذا الشعر للناشئة .

والواضح كل الوضوح من حديث ابن سلام فى كتابه عن الشعر انه قليل البضاعة من التاريخ ، وهو وضع يتناسب مع استساغته — عندما ينكر شعرا قديما — التعلق بالقول : فمن أدى إلينا هذا الشعر ؟ يقول هذا وهو يشهد بنفسه كشف مكتبة المناذرة بعد أن زال ملكهم ، ومضى عهدهم ، تؤدي الشعر كتبهم . فمثل هذه الكتب كان ممكنا أن تظل تحت الأرض ألونا أخرى من السنين ، حتى إذا هى كشفت أدت إلى الأجيال البعيدة أضعاف ما يحمل الرواة . لكن الحدث الكبير لم يخرج به إلى هذه النتيجة التى شهدها بل خرج به إلى تناسيه وانكار ما حمل إليه .

هذا هو كتاب ابن سلام .

هذا هو الكتاب الذى اتكأ عليه المستشرقون ، واتخذوه أداة للتشكيك فى الشعر العربى القديم ، والكتاب لم يكتب لتقديم وجهة نظر علمية مجردة، وإنما كتب ليكون أداة فى الصراع المرغى بين مدينتين تحاول كل منهما أن تسود ما عندها وحده ، وأن تضعف ما عند الأخرى مما ينتهى إليه تفوقها فى ميدان منافستهما .

وقد رأينا من مجرى الفحص العلمى الماضى لنظرات ابن سلام قدرما بينها من تضارب ، ومدى ما فيها من اسراف على النفس وعلى الخصم جميعا . وكلها خلاصت تقفنا بازاء الرجل موقف الحذر والتوقع لخطئه وزله واستسلامه لحماسته فى خصومة تركت بالفعل آثارها وانعكاساتها على تاريخ الشعر العربى ، بل على التاريخ العربى نفسه كذلك .

الباب الثالث

الفصل الاول

— بعض آثار هذه الخصومة :

والواقع الملموس ان هذه الخصومة كانت افدح آثارا وأوسع مدى مما تلاحظ به أول الامر . وقد تطاير رشاشها فلم يكدر يترك عالما أو محدثا أو مؤرخا إلا ناله منه ما انعكس في ترجمته الباقية لنا تشويها ظالما لا يمضيه أو يقبله الاخذ المستفيض عن هذا العالم أو ذاك .

فخصوم حماد قد قالوا فيه وأسرفوا . وانما أوقعه هذا الموقع انه كان أكبر رواة الشعر الكوفيين . وابن الكلبي قد قيل فيه ما قاله خصومه ، ممن كانوا يريدون أن يمضوا الحكم الديني على التاريخ ، ولكن نصف ما يجيء في كتب التاريخ منقول عنه .

وابن اسحق صاحب « المغازي واليسير » وقع كذلك تحت مطرقة هذه الخصومة حتى لقد قال فيه خصومه شرا مما قيل في هذين . ولا يكاد يسلم من هذه التفاهات أمام ولا محدث ولا مؤرخ . وهذا يعود بنا الى الحديث عن ضعف التكة التي أقام عليها ابن سلام نفيه للشعر المنسوب الى عاد وشمود .

ابن اسحق لم ينج ، مع ما كان معروفا به من العلم والوثاقة من وخز ابن سلام حينما وصل به النظر الى الشعر الذي رواه ابن اسحق في كتابه ، وسترى فيما يلي انه كان ينقله عن رواة الشعر بالكوفة . فقال عنه ابن سلام مخرجا من قضيته مقياسا عاما كعادته :

« وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غناء منه محمد بن اسحق بن يسار — مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف — وكان من علماء الناس بالسير . قال الزهري : لا يزال في الناس علم ما بقي مولى آل مخرمة . وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك ، فقبل الناس عنه الأشعار . وكان يعتذر عنها ويقول : لا علم لى بالشعر ، أتينا به فأحمله ولم يكن ذلك له عذرا ، فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال . ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعارا كثيرة . وليس بشعر انما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ، ومن أداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) أى لا بقية لهم . وقال أيضا : (وانه أهلك عادا الأولى وثمود فما أبقي) وقال فى عاد : (فمل ترى لهم من باقية) . وقال : (وقرونا بين ذلك كثيرا) . وقال : (ألم يأتكم نباء الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) .

(نسخة شاكر — ج 1 ص 8 — 9)

والفقرة فى هذه النسخة الشاكرية مطولة عند مقارنتها بنظيرتها فى النشرات السابقة له . ففى الحديث عن علم ابن اسحق بالسير والاخبار ساقط حكم الزهري بتوثيق ابن اسحق وعلمه ، ثم وقع بينها وبين النشرات السابقة خلاف يسير فى صيغة الحكم ، لا يزيد المعنى شيئا ، ولعله جنح بالصيغة الى الضعف . ولما جاءت هذه النسخة الى الدليل القرآنى زادت الآيات فى العدد بما جعلها غير نص فى عاد وثمود ، وبذلك أضعفت من احتجاج ابن سلام بها ولم تزد . وأما القسم النقدي من النص فزاده قوله : « فكتب لهم أشعارا كثيرة ، وليس بشعر انما هو كلام مؤلف ، معقود بقواف » . وهو الحكم الذوقى الذى يسقطه أكثر ما يرى فى ابن هشام ممثلا لما جاء فى ابن اسحق وللإيضاح أورد الفقر بالصورة التى تقع فيها فى نشرة المستشرق هل ، يقول ابن سلام :

« وكان ممن هجن الشعر وأفسده ، وحمل كل غناء ، محمد بن اسحق مولى آل مخرمة بن عبد المطلب ابن عبد مناف . وكان من علماء الناس بالسير ، فنقل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، إنما أوتى به فأحمله . ولم يكن ذلك له عذرا . فكتب فى السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال . ثم جاوز الى عاد وثمود ، أفلا يرجع الى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ الوفا من السنين ؟ والله يقول :

(وانه أهلك عادا الاولى وثمود فما أبقى) .

وقال فى عاد :

(فهل ترى لهم من باقية) .

وقال :

(وعادا وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله) (ابن سلام — هل ص 4) .

فوقفت النسخ الاولى عند ثلاث آيات وردت نصا وصراحة فى عاد وثمود أو فى عاد وحدها .

أما نسخة شاكر فتجاوزت هذه الثلاث الآيات الى غيرها مما هو غير نص فى عاد وثمود .

والآية الاولى فى نسخة شاكر هى :

(فقطع دابر القوم الذين ظلموا) فلم تنزل فى عاد وثمود ، وانما نزلت فى كل من كفر بنعمة الله وظلم ، وهى من سورة الانعام .

والرابعة فى النسخة نفسها ، هى : (وقرونا بين ذلك كثيرا) من سورة « الفرقان » . وترد فى سياق غيرها على الوجه الآتى :

(وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية

يرويه عن حملته اتفاقا مع الاخبار التي كان ينقلها الى الناس في « مفازيه » مستقاة من أصولها الوثيقة . وهذا الانسجام وحده دليل بين على صحة ذلك الشعر ، ولو لم يحقق المستوى الجمالي الذي كان ابن سلام يريد أن يلزمه للشعر الجاهلي عامة دون اعتبار للتاريخ بل انه أراد ان يجعل منه معيارا لصحة الشعر التاريخية ضاربا صفحا عن الاصول التاريخية الثابتة في جراحة على التاريخ منقطعة النظير .

وقد رأينا أنه ، بعد أن قدم بهذا الرغاء كله ، عاد فاعترف بأن الحكم آخر الامر مقطعه الرواية . فأبطل جميع مقدماته التي طول فيها في غير قطع .

الزهري وابن اسحق :

أما اخبار ابن اسحق التي تنسجم مع هذا الشعر الذي حاول ابن سلام أن ينتسفه من بين ما قدمه الرجل المؤرخ ، فقد سمعت قول الزهري فيها . وأولى بنا أن نسوق النص كما ورد في أصله . يقول ابن خلكان (ج 1 ص 483) :

« ويحكى عن الزهري أنه خرج الى قرية فاتبعه طلاب الحديث ، فقال لهم : أين أنتم من الغلام الاحول ؟ أو قد خلفت فيكم الغلام الاحول . أي ابن اسحق » .

وذكر الساجي أن أصحاب الزهري كانوا يلجأون الى محمد بن اسحق فيما شكوا فيه من حديث الزهري ، ثقة منهم بحفظه .

وحكى عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان أنهم وثقوا ابن اسحق ، واحتجوا بحديثه ؟ وإنما لم يخرج البخاري عنه ، وكذلك مسلم بن الحجاج لم يخرج عنه الا حديثا واحدا في الرجم من أجل طعن مالك بن أنس فيه . وإنما طعن مالك فيه لأنه بلغه عنه أنه قال : هاتوا حديث مالك فأنا طبيب بعلة . فقال مالك : وما ابن اسحق ؟

وأعتدنا للظالمين عذابا اليما وعادا وثمود وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك
كثيرا) .

فلو أن معانى الآيات لم تستخرج على ضوء المفاهيم السابقة لما
أصاب قوم نوح ، ولو أنها فصلت عن تلك المفاهيم ، وأراد أصحاب استخلاص
المعانى القرآنية أن يفسروها على أساس الدلالات الحرفية للالفاظ — وهو
منطق ابن سلام فى الاستشهاد بالقرآن الكريم — لكان علينا أن نخرج
من هذه الآيات بأن نوحا لم يكن وحده الرسول الى قومه ، ولكنهم أرسل
اليهم رسل قبله . وهو أمر غير معروف ، والقرآن لم يقل به .

فلاستعمال القرآنى للفظ « الرسل » إنما قصد بها الـ
« الرسول » مفردا ، وهو نوح . وقد جاء الحديث بعد ذلك عن عاد و ثمود
معطوفا بالنصب على قوله تعالى : (وقوم نوح) . وقد نصبت « قوم »
على تقدير فعل ناصب لها يفسره « أغرقناهم » المشغول بمفعوله .

فلو أننا أجرينا حكم العطف اللفظى على المعنى اجراء حرفيا — على
طريقة ابن سلام فى قياساته — لخرجنا الى الزعم بأن « عادا و ثمود وأصحاب
الرس قد « أغرقوا » كما « أغرق » قوم نوح . وهو استنتاج فاسد لا
يخرج بنا اليه الا التزام الدلالة الحرفية المحبوسة . وهذا ما يأباه التاريخ ،
ويسقطه روح الدلالة العربية .

ثم تأتى من بعد ذلك فى نسخة شاكر الآيات :

(ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد و ثمود والذين من
بعدهم لا يعلمهم الا الله) « ابراهيم » .

وليس فى الآيات نص على الاستئصال الذى أراد ابن سلام الى اثباته .
فان كان أراد الى استغلال قوله تعالى : (لا يعلمهم الا الله) .

فى التدليل على أننا لا يمكن أن نعرف من شعرهم شيئا ، فإن
اطلاق المعنى هذا الاطلاق ، وتعميم دلالاته هذا التعميم يخرج بنا الى

اننا لا نعلم شيئاً قط عن « عاد و ثمود » . وهو زعم فاسد فقد أعلمنا الله في القرآن الكريم عن بيوتهم التي نحتوها في الجبال ، وعن قصور عاد وحصونها ، وعن الجنان التي كانوا يعيشون في نعيمها ، بما يكفى لنفى هذا التفسير الذي استجد به ابن سلام — ان كان حقاً هو صاحب هذه النسخة التي قدمها الينا الاستاذ محمود شاكر —

هذا عن الآيات التي حملتها الينا نسخة شاكر زائدة على ما في النشرات السابقة لها .

فأما عن دلالات الآيات المشتركة بين جميع نسخ الكتاب فقد قلت : ان زعم الخروج منها الى ان « عاد و ثمود » قد استؤصلتا ، واستؤصلت معهما آثارهما زعم لا تصححه دلالات الآيات نفسها مقرونة الى غيرها من آيات أخرى نزلت في عاد و ثمود « وأثبتت ان قريشاً نفسها كانت تمر بهذه الدور لثمود وعاد ، وان الله سبحانه طلب اليهم الاتعاظ بها :

(افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لآيات لاولى النهى) « سورة — طه » .

وليس هذا بالجديد الذي اقدمه انا ، فان كثيراً من المفسرين لا يذهبون فى اخذ الآيات التي قدمها ابن سلام مأخذه . وقد قلت من قبل : ان من النسابين من رد « ثقيفا » الى ثمود ، فاعتبرها بذلك بقية منها . كما قلت : انه كان فى الجيش الرومانى كتيبة تدعى « الثمودية » ، ومعنى ذلك ان عرباً من ابناء الجزيرة ظلوا الى عهد قريب جداً من الاسلام ينتسبون الى « ثمود » ملاحظة لاصولهم القديمة .

فلم يكن ابن سلام موفقاً فى ذهابه هذا المذهب فى الاحتجاج ، بل انه كان يقتحم طريقه الى النصر بالجدل محاولاً فى هذا السبيل ان يلوى بعنق الحقيقة ، والحقيقة لا يلوى عنقها .

وموقع ابن اسحق من ابن سلام هذا الموقع ، وطعن ابن سلام فى رواياته الشعرية هذا الطعن يرجع الى ان ابن اسحق فى هذا الشعر الذي كان

انما هو دجال من الدجاجة ، نحن أخرجناه من المدينة.» .

فطعن مالك عليه يرجع الى خصومة كان فيها ابن اسحق هو الباديء بالتحدي ؟ وهذا من اللغو الذي لا يؤخذ به ولا يعول عليه . ولكن البخاري ومسلما ، على توثيقهما لعلم ابن اسحق في الحديث لم يخرجوا عنه الا حديثا واحدا في « الرجم » ، أخرجه مسلم . ولعله انما صنع ذلك لانه لم يجدده عند غيره .

فهما يوثقان ابن اسحق في الحديث بناء على تحققهما عنده ما تحققته الزهري وتلاميذه قبلهما عند ابن اسحق ، ولكنهما تجنبوا النقل عنه ارتفاعا بأحاديث الرسول عن تعريضها لمخالفة قد تنشأ من أصحاب مالك عصبية لامامهم ، والحجتان المحدثان كانا جميعا يرميان الى انهاء الجدل القائم حول الاحاديث والبلوغ في تسجيلها الى المبلغ الذي لا يعرض استخراج الاحكام الشرعية منها الى الزلل الذي تسوق اليه المعارضة والمخالفة .

والمشادة التي نشأت بين مالك وابن اسحق في هذه المناسبة نشأت على نوع من التنافس بين عالين من مدينة واحدة ، يعملان في حقل علمي واحد ، ويجمع ابن اسحق اليه « السير والاخبار » ، ويقف فيه علم مالك عند « الفقه والحديث » . والتنافس بينهما في التصدر لما عندهما هو الذي أدى الى هذا التجريح لابن اسحق ، بعد أن لوح بما عند مالك .

كانت هذه الخلافات الطارئة على جو الصفاء العلمي تكدره ، وتخرج بالاحكام الى ما يبيت الغبار حول أسمى المتخصصين ، ولكنه لا يجاوزه عند المحققين من الآخذين عنهم الى علم كل منهم .

ومن المؤسف أن هذه الخصومة بين مالك بن انس وبين ابن اسحق انبنت على سعاية مبلغ تطوع بها الى مالك فأفسد ما بين العالمين فسادا انعكست آثاره على التاريخ .

ولعل ما جاء عن ابن اسحق في معجم ياقوت للادباء منسوباً الى عبد

الله بن ادريس ، وقال فيه : « حدث عبد الله بن ادريس ، قال : كنت عند مالك بن انس فقال له رجل : ان محمد بن اسحق يقول : اعرضوا على علم مالك بن انس فاني انا بيطاره .

فقال مالك : انظروا الى دجال من الدجاجة يقول : اعرضوا على علم مالك . « قال ابن ادريس : وما رأيت أحدا جمع الدجال قبله » .
ثم يقول ياقوت :

« وحدث هرون بن عبد الله الزهري قال : سمعت ابن أبي خازم قال : كان ابن اسحق في حلقة فاعفى ، ثم انتبه فقال : رأيت حمارا اقتيد بحبل حتى خرج من المسجد .

فلم يبرح حتى اتته رسل الوالى فاقتادوه بحبل فاخرجوه من المسجد .

قال : محمد بن اسحق كانت تعمل له الاشعار فيضعها في كتب المغازي ، فصار بها فضيحة عند رواة الاخبار والاشعار ، وأخطأ في كثير من النسب الذي أورده في كتابه . وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه : أهل العلم الاول . وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونهم .

معجم الادباء لياقوت — ج 6 ص 400 — 401

وتفسير هذا الحلم الذي تحقق في نفس اللحظة والمكان يحمل على الظن بان ما جاء به انما هو من قبيل ما كان خصوم ابن اسحق يتطوعون باختراعه لاغاية الرجل الذي بلغ من العلم هذا المبلغ عند مثل أحمد بن حنبل الامام ، ويحيى بن معين ، ويحيى بن سعيد القطان ، والزهري .

ذلك أنه اذا بلغ الامر بمثل هذا الرجل أن يكون « حمارا » يقتاد من مجلس العلم في حبل بأمر الوالى فما كان أعثر حظ هؤلاء الائمة في الاتخاذ بعلمه وحفظه وتوثيقه .

وليس هؤلاء وتلاميذهم وحدهم هم الذين كانوا يقدمون ابن اسحق

كل هذا التقديم ، بل إن أساتذتهم كذلك ليصدقونهم فيه ، فروى ياقوت : عن ابن غسان الغلابي ، قال : « سألت يحيى بن معين عن محمد بن اسحق » فقال : « قال عاصم بن عمر بن قتادة : لا يزال في الناس علم ما عاش محمد ابن اسحق » . (نفس المكان ص 400) .

أمثل هذا الرجل يقال عنه : انه حمار ؟

والغموض قائم في النص حول مرجع الضمير الى القائل بأن « الاشعار كانت تعمل لمحمد بن اسحق فيحملها الى الناس » الى آخره .

فالضمير في « قال » التي يستفتح بها هذا النص لا يدري من هو : أهو ابن عبد الله الزهري (وهو غير الزهري العالم المشهور) أم هو ابن أبي خازم ؟

وهل حمل الضمير في العبارة هنالك الى مثل هذا التغميض مقصود أو أن العبارة قد وقع بها بعض الحذف عند النقل ؟

على كل حال ، مثل هذه الاقوال البالغة هذا المبلغ في التعارض مع الاحكام الصادرة على الرجل العالم عن أئمة موثقين تسقط نفسها عن طريق هذا التعارض ، وتسوق السوق المحتم الى ابعادها بوصفها أقوالاً مخترعة تصدر في مجال الخصومة والمنافسة بين المدارس المتنافسة على التصدر العلمي .

وليس مثل ابن اسحق بالرجل الذي يبلغ علمه الموصوف هذا الوصف مبلغ الجهل المدعى عليه في الشعر . والشعر هنا يأتي قرين الخبر : أي المساوق للتاريخ الذي لا يماري ، حتى خصوم ابن اسحق ، في علمه به .

والخبر اذا تجاوب مع الشعر ، والشعر اذا تجاوب مع الخبر فهما صادقان جميعا بايناس كل منهما للاخر وبشده ركنه . وما كان ابن اسحق ليقبل الشعر لو أنه تعارض

مع الخبر ، وما كان الشعراء واقفين بالمرصاد لآخبار ابن اسحق يسابقونها بقول الشعر الجاري معها ، ثم يقدمونها الى ابن اسحق فيفرح ابن اسحق بالشعر ليوثق به الخبر الوثيق . فتلك خفة لا نفترضها للرجل الذي بلغ النقل عنه ، وتوثيق هذا المنقول ما بلغ اليه عند ابن اسحق . وليس الا من قبيل التحكم الفرضي المحض تقدير ان ابن اسحق كان يلقي الى رواة أخباره عنه بأخباره ثم ينتظرهم حتى يذهبوا عنه فيصوغوا الشعر الملائم للخبر ثم يعودوا اليه به ليحمله الى الناس مع أخباره . فهذا هو الهتر غير المقبول .

فابن سلام أو صاحب الرواية التي نقلتها عن ياقوت في تصويره ما صورته عن حمل ابن اسحق لما كان يؤتى به من أشعار ، واعتذاره منها بعدم علمه بالشعر هكذا خبر لا تسنده الحقائق الأساسية الدائرة حول ابن اسحق كما رأينا .

ويكمن وراء هذا الخبر المخلوق عاملان :

الاول — النظرية التذوقية التي كان يضطنعها أهل البصرة ففى خصومتهم مع أهل الكوفة وهم يحاولون الغض من تفوقهم عليهم في رواية الشعر القديم . وكان القدرة على تذوق الشعر ، والحكم عليه عن طريق التقويم الذاتى له كانت وقفا على أهل البصرة ، محروما منها أهل الكوفة . وهو هراء لا يؤخذ به .

والثانى — ان هذا الشعر القديم الذي كان ابن اسحق يساند به أخباره كان يأخذ الكثير منه عن رواة الكوفة .

ابن اسحق يأخذ عن علماء الكوفة ومكتبتها :

ونحن حينما نرجع الى ترجمة ابن اسحق في ياقوت نجد تفسير هذا .
فيقول ياقوت : (ج 6 — ص 399) :

« وكان محمد بن اسحق مع العباس بن محمد بالجزيرة ، وكان

قصد أبا جعفر المنصور بالحيرة فكتب اليه المغازي ، فسمع منه أهل الكوفة لذلك السبب . وسمع من أهل الجزيرة حين كان مع العباس بن محمد . وأتى الري فسمع منه أهلها . فرواته من هذه البلدان أكثر ممن روى عنه من أهل المدينة . وأتى بغداد فأقام بها إلى أن مات » .

ابن اسحاق كتب « المغازي والسير » بالحيرة لأبي جعفر المنصور . واذن فقد كان بالحيرة الزمان الطويل . والحيرة ، وقصرها الأبيض معقلا مكتبة المناذرة التي كانت تحوى فيما تحوى الشعر الجاهلى القديم الذى اكتبته المناذرة . وقد كشفت هذه المكتبة العظيمة فى عام حكم المختار بن أبى عبيد الثقفى على الحيرة . وضمن بها أهل الكوفة التفوق على البصريين فى رواية الشعر الجاهلى . كما كانت فى الحيرة بقايا سجلات ملك المناذرة التى يقول ابن الكلبي انه كان يرجع اليها . وبها كانت « أخبار العرب وشؤون ملك المناذرة كلها » .

وقد مر بنا النص الذى نقلته عن ابن النديم وفيه المرجع الذى رجع اليه ابن اسحق فى كلامه عن الكتب المقدسة السابقة للقرآن الكريم ، ومنها صحف ابراهيم التى كان يحتفظ بها الموحدون فى العراق . وقد بقوا على توحيدهم الابراهيمى حتى جاء الاسلام . فتبين لنا بحكم ما قرأناه أن ابن اسحق كان يرجع الى أصل وثيق مكتوب ترجم من لغات تلك الكتب الى العربية بأمر المأمون ، ولزم فيه المترجم أقصى حدود الدقة .

وإذا كان ابن اسحق قد كتب « مغازيه » للمنصور بالحيرة ، ومنها وفيها اتصل بمراجعته من قبيل هذا الكتاب فالأرجح عندي أن يكون أغلب مراجعته فى الحيرة التى كان فى مكتبتها ذلك الكنز من الشعر القديم . فلا غرابة فى أن يكثر الشعر فى كتابه . وهو شعر أصيل لا غبار عليه من الناحية التاريخية ، ولو لم يحقق فى رأي ابن سلام وجماعته المستوى التعتنى الذى كانوا يطلبونه . ولهذا تعرض ابن اسحق لسهام ابن سلام ، لأنه لحق بخصومه فى الشعر .

ان ابن سلام لا يمرضه قدر ما يمرضه أولئك الذين يدعوهـم
« بالصحفيين » ، والصحفيون في الحقيقة هم أهل الكوفة الذين كتب ابن
سلام كتابه أداة لحربهم . وقولهم عن ابن اسحق : أنه كان يعتذر عن
الشعر الذي أورده في كتابه بقوله : انه لا علم له بالشعر — اذا لم يكن
هذا القول محمولا عليه — فانه لا ثقل له في مواجهة الحقائق الاساسية التي
يفيدها الخبر . ولعله بهذا كان يرجو اجتناب الدخول في معارك جانبية حول
الشعر وموضوعه الاول هو السير والمغازي .

ومن الطريف في سيرة ابن اسحق أن يوجه اليه خصومه التهمة من
حيث كان يجب أن تأتية البراءة . فيقول ياقوت :

« قال المرزبانى : ومحمد بن اسحق أول من جمع مغازي رسول
الله صلى الله عليه وسلم والفها . وكان يروي عن عاصم بن عمر بن
قتادة ، ويزيد بن رومان ، ومحمد بن ابراهيم ، وابن شهاب ، والاعمش ،
ويروي عن فاطمة بنت المنذر بن الزبير امرأة هشام بن عروة . فبلغ ذلك
هشاما فقال ، هو كان يدخل على امرأتى ؟ كأنه انكر ذلك » .

وفي هذا غموض من غير شك لكن يجلو من هذا الغموض شيئا ما
يأتى في سياق سيرته ، فيقول ياقوت :

« قال الواقدي : كان محمد بن اسحق يجلس قريبا من النساء
في مؤخر المسجد ، فيروى عنه أنه كان يسامر النساء . فرفع الى هشام
وهو أمير المدينة (أظنه هشام بن عروة زوج فاطمة بنت المنذر بن الزبير)
وكانت له شعرة حسنة فرقق رأسه ، وضربه أسواطاً ، ونهاه عن
الجلوس هنالك ، وكان حسن الوجه » . (ياقوت — ج 6 ص 399 —
400) .

ليس يشبه أن يكون مجلس ابن اسحق في المسجد من النساء
هو المكان الذي كان يسمع فيه من فاطمة بنت المنذر بعد أن يسألها ، ثم
يروي عنها ؟ والا يوشك أن يكون موقف التردد الذي اتخذته هشام بن

عروة زوجها من رواية ابن اسحق عن زوجه تفسيراً لهذا ؟ يقول راوي الخبر : ان هشاماً لما سمع ان ابن اسحق يحدث عن امراته قال : وهل هو يدخل على امرأتى ؟ فلم يصرح بالرفض والنفى ، ولكنه توقف عند الاستنكار .

واذا صح ان هشاماً نفسه كان الوالى الذى توجه اليه خصوم ابن اسحق فيه فلقد وجد هشام فى زجره ما يرضيه .

ولعلى قد وفيت بواجب التمهيد فيما يتصل بحقيقة كتاب ابن سلام ، وموضعه الصحيح من النقد والتاريخ ولم اركب فى هذا مراكب المستشرقين فى اصطياتهم الشبهة العارضة واتخاذها قاعدة لرفع الضخم النتائج ما دامت تجرح فى رأيهم التراث العربى . فتلك طريقتهم التى اختصوا بها .

ومطلبى التحقيق وليس التشكيك ، ورفع الغبار ، والدخول على الموضوع بالحكم المعبد وتصيد الشبهة لتقريره . فنحن لم « نرتق » بعد الى هذا الدرك . ذلك أنا أصحاب حق ، وأصحاب تاريخ لا يضمره الحق ، فيكفينا ان نطلبه ، وان نكشفه .

الفصل الثانى

— نظرية القيم الادبية : —

لابن سلام فى النقد نظرية رسمها فى مقدمة كتابه ، وعبر عنها تعبيراً واضحاً ، ثم طبقها فى جوانب من الكتاب .

ولعللى لا ابالغ اذا دعوتها « نظرية القيم الادبية » .
فيقول :

« وللشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم ، كسائر اصناف العلم

والصناعات . منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الاذن ، ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان .

ثم راح يمثل لهذه الصناعات ، يريد بهذا الى التدليل على صواب رايه في قوله : ان للشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل العلم بها ، فقال :

« من ذلك اللؤلؤ والياقوت ، لا تعرفه بصفة ولا وزن ، دون المعاينة ممن يبصره . ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم ، لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة . . وكذلك بصر الرقيق فتوصف الجارية فيقال : ناصعة اللون ، جيدة الشطب ، نقية الثغر ، حسنة العين والانف ، جيدة النهود ، ظريفة اللسان ، واردة الشعر . . »

الى آخر ما ذهب فيه من تشبيهات كان يمكن ان يغنى عنها التشبيه الواحد لو انه قنع به ، وقد كانت هذه التشبيهات التوضيحية زيادة عن الكفاية في الطبقات الاولى لابن سلام فجاءت الطبعة التي حققها الاستاذ محمود شاكر بما زاد في هذه التشبيهات حتى اضجرت ، دون ان تضيف الى المعنى الذي اراد اليه ابن سلام جديدا .

واعتمادا على هذه الخبرة التي يحظى بها العلماء في علومهم وصناعاتهم ، يرى ابن سلام ان نترك لاصحاب العلم بالشعر الحق في ان يصححوا من الشعر ما راوا انه صحيح ، وان يزيفوا منه ما راوا انه مصنوع منحول فليس عندهم بصحيح .

ولم يتركنا ابن سلام بغيب عن بعض المعايير التي يأخذ بها هو هذا الشعر فيقيسه عليها لينتهى الى تصحيحه او الى تزيفه . فيقول :

« وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة في عربية ، ولا ادب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب الى كتاب ، لم يأخذوه عن اهل البادية ولم

يعرضوه على العلماء .

وليس لاحد اذا اجمع اهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شيء منه ، أن يقبل من صحيفة ، ولا يروى عن صحفى .

ثم يقول :

« وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر ، كما اختلفت في سائر الاشياء ، فأما ما اتفقوا عليه فليس لاحد أن يخرج منه » .

وبعد أن يمضى ابن سلام هذا الشوط الطويل ، نجده يتوقف عند اختلاف العلماء في الشعر كما اختلفوا في سائر العلوم ، لكنهم اتفقوا على اشعار ، فليس لاحد أن يخرج عما اتفقوا عليه .

فاذا تساءلنا عن حكمه فيما اختلفوا فيه ، وأي طريق يأخذه الناس بعد ؟ وجدناه يرد في مناسبة حديثه عن الشعراء الذين اختارهم فى طبقاته عن المؤئل عند وقوع هذا الخلاف ، فيقول :

« وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من اهل العلم بالشعر والنفاز في كلام العرب ، والعلم بالعربية اذا اختلفت الرواة فقالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك الا الرواية عمم — تقدم » .

فنظرية ابن سلام — وهو يعبر فيها عن اهل البصرة — تنهض على أساس من اننا يجب ان نترك القول الفصل في الشعر لاصحاب الخبرة به . وعنده أن هؤلاء لا يأخذونه عن كتاب ، ولو كان هذا الكتاب منقولاً عن كتاب أقدم منه . والمعتمدون في رواية الشعر على الكتب هم « الصحفيون » . وليس لاحد أن ينقل عن صحفى . ١

وقد مر بنا نص ابن سلام القائل بأن اهل الكوفة هم الذين كانت بينهم مكتبة المناذرة ، وبها الشعر الجاهلى الذي حرص المناذرة على جمعه . ومر بنا كذلك نص ابن جنى القائل بأن وجود هذه المكتبة بالحيرة

كان السر القائم وراء غنى رواة الكوفة الشعري بالقياس الى فقر رواية
اهل البصرة منه .

واذن فالكوفيون عند ابن سلام « صحفيون » وليس لاحد ان يأخذ
عنهم . فالخلاف الذي يتحدث ابن سلام عنه بين رواة الشعر لا يدخل فيه
الكوفيون لانه نفاهم باديء ذي بدء عن « مدينته » الا من تاب وترك
« صحفه » .

ونحن اذا جئنا الى نظرية ابن سلام هذه ، بما قدم لها من دلالات
فنظرنا فيها لم نجد لها من التماسك بحيث يصح الاعتماد عليها .

اذ ان المرجع الاخير عند الخلاف — على ما نص هو — هو
« الرواية » . وليس اوثق في الرواية من كتاب قديم معاصر للشعراء ،
سابق لعهد هذا الخلاف المتأخر بين الكوفة والبصرة . لا شك في ان الاخذ عن
كتاب يعرض الآخذ للتصحيح ، ولكنه لا ينفي أصالة الشعر . وأولـى
حينئذ كان به وبجماعته ان ينظروا في هذه الكتب ، وأن يتعاونوا على تقليل
« التصحيف » ، بمثل ما نصنع نحن اليوم في نشر المخطوطات القديمة .
ولو اننا اتبعنا مذهبهم الرافض لذهب تراثنا .

لكن التيار الذي كان يجتري ابن سلام وفريقه يومئذ كان يتمثل في أنهم
كانوا يطلبون تحصيل الشعر الذي تصح به اللغة لجامعيها . فما أوقع من
هذا في لبس لغوي ناشئ عن « التصحيف » ، كان يمكن ان يدخل به
على اللغة ما ليس منها ، وهي نتيجة من أفدح النتائج . تبذوه ثم أنهم كانوا
يجدون فيما استبقوه من الشعر الجاهلي ما يكفي لتحقيق هذا الهدف . هم
لم يفكروا في الشعر الجاهلي بمثل ما نفكر به نحن اليوم ، أي باعتباره عنصرا
من عناصر التكوين الحضاري للعرب ، وجزءا لا ينفصل عن تاريخهم ،
وانما وقفوا عند النظر اليه باعتباره أداة لتثقيف اللسان ، والعتل .

وكانوا أخوف من تشعبات الطرق التي يؤدي اليها التنوع الطبيعي
جدا في مجموعات الاشعار التي كانت بين أيدي الكوفيين : في النحو ، وفي

اللهجات ، وفي توارد الالفاظ الشعرية على المعانى بحيث يصبح معها الطالب في بلبلة تعجزه عن التحكم في عبارته وفي فهمه للقرآن الكريم خاصة، وهو الذي نزل باللهجة النجدية اولا .

والواقع انه ، اذا كان العلماء قادرين على مواجهة هذه المشاكل بحكم من تحصيلهم ، ومن طول ممارستهم للاساليب واللهجات العربية فان الناشئة التى يراد تربيتها على اللهجة القرآنية قبل غيرها كانت ستقع في حيرة أثر علماء البصرة تجنيبهم اياها .

وكان هذا هو لب الخلاف بين « البصريين » وبين « الكوفيين » في حرصهم على رواية القديم ، بما فيه من لهجات واتساعات في مواجهة التعبير ، وبما فيه من خروج على القواعد التى أثر البصريون التوقف عندها لاعطاء النحو العربى صورته ثابتة واضحة المعالم والحدود ، بعيدة عن الشبهات والاختلاف .

ونحن اليوم حينما ننظر في وجوه الخلاف بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة نجد ان هذه هى قاعدته : البصريون يريدون ان يقيدوا الناس بالقاعدة ، والكوفيون يريدون ان يطلقوا التعبير بقدر المستطاع من اغلال القاعدة اعتمادا على النص القديم الذي يروونه صالحا للاقتداء ، فيشكك البصريون في صحته بمثل هذه العبارات التى وردت عند ابن سلام .

وما من شك في انه كان بين ايدي الكوفيين من بقايا الشعر القديم ، واللهجات ما حملت هذه النظرة نفسها الكوفيين على اهمال قدر منه ما دام من الممكن ان يترتب عليه من النتائج الخطيرة على وحدة اللغة ما كان البصريون يخشونه . ونحن اليوم نشكو من ان علماء القدامى لم يسجلوا لنا اللهجات التى كانت تسود في ارجاء الجزيرة قبل الاسلام ، على حين ان هؤلاء العلماء انفسهم كانوا يعملون على واد تلك اللهجات ، يرون في تسويد اللهجة النجدية مطلبا اساسيا وواجبا دينيا يطرد تحقيقه المجتمع الناشئ بتنوعاته الى ظل الوحدة الاسلامية .

غاب هذا على المستشرقين :

وهذا الباعث العامل على اختفاء اللهجات قد غاب على المستشرقين وغيرهم ممن أتبعوهم فراحوا يتخذون من غياب اللهجات في الشعر الباقي عن الجاهليين بابا للطعن على الشعر كله ، وما علموا .

لقد كان « التوحيد » اللغوي مطلباً من مطالب المدينتين المتخالفتي الظروف ، وكانت هذه الظروف في كل من المدينتين هي العامل الحاسم في موقف كل منهما من الأخرى . وكثيراً ما ذهب الخلاف بينهما لاجأ ملحا تسلم فيه الطبيعة الانسانية الى المبالغة .

ومع هذا التفاوت في اللهجات فإن اللهجة العدنانية كانت هي لغة الشعر عامة . وليس هذا غريباً على تاريخ الآداب الانسانية في الأمم القديمة والحديثة ، كان التعبير الأدبي يركب الى الوجود لهجة واحدة تعم فئات أصحاب اللهجات المختلفة ، ما دامت هذه الفئات متحدة الاصول . حدث ذلك في الشعر اليوناني وفي غير الشعر اليوناني ، وحدث في الاسلام . ومن قبيل الاستهتار بواقع الحياة القول بأن لهجة واحدة قد طردت من حياة العرب عامة لهجاتهم في استعمالهم الخاصة دون الادبية العامة . ونحن نشهد هذا في واقعنا اليوم .

الفصل الثالث

— نقد طريقة ابن سلام الاستدلالية :

1 — الامثلة التي قدمها ابن سلام للتدليل على انه هو واصحابه لهم الحق في اطلاق يدهم في القديم بناء على خبرتهم المحصلة بالشعر ليست من السلامة بحيث تظهر عند النظرة الاولى .

فليس كل متعاملين من الناس بالدرهم والدينار في حاجة الى ان

يتلمسوا عند عقد كل صفقة تجارية أصحاب « الجبهة » بالدرهم والدينار ليفتوا لهم فيما يقبلونه من المال وفيما يرفضونه . ولو صح هذا لكان على كل تاجر أو غير تاجر أن يستأجر لحانوته صرافا يفتيه فيما يأخذ وما يرفض .

وحسن الجارية وقبحها لا يصبحان بين الناس موضع خلاف حتى ليعلق كل انسان حكمه الى أن يأتيه خبر « الحسن » ، فيبيع له أن يستحسن أو يستقبح .

والصوت الجميل لا يختلف الناس في استحسانه ما دام قد تهيأ له القدر الذي يوقعه في النفس موقع الحلاوة .

فلكل انسان من الخبرة المحصلة في يسر قدر يتيح له أن يلتقى مع الآخرين في هذه المعانى كلها دون حاجة الى الاختصاص . واحتجاج ابن سلام باتفاق العبارات الوصفية لهذه الامور على تفاوت درجات حسن الجواري والغناء يمكن أن يتخذ دليلا على عدم قدرة لغات الناس جميعا على الارتقاء الى وصف كل موصوف من النوع الواحد بحيث تتمايز الموصوفات بالعبارات ، وتظهر بالتمام حقائق الموصوفات . لكن هذا الاحتجاج يمضى في باب قصور العبارة عن سداد الحاجة ، ولا يمضى في باب الشعور والادراك للجمال ، او للسلامة النقدية . كل منا يستطيع أن يميز الدينار الزائف الفاسد اعتمادا على تجاربه الا في حالات يرتقى فيها التزييف مرتقى يحتاج معه الخبر . وهذه اقل الحالات . وليس موقع المشتغلين بالشعر من امثال علماء الكوفيين موقع عامة الناس في تمييزهم الصحيح من الزائف في هذه النماذج ، فان لهم من الخبرة المكونة بين تقلب انواع الشعر ما يفيدهم في الحكم بمثل ما يفيد البصريين بل اكثر .

2 — قول ابن سلام انه قادر بعلمه التقويمي هذا على تمييز عصر الشعر قول بعيد عن الصواب . فليس توفر عناصر الكمال في الشعر أو نقصها رهنا بعصر دون عصر .

3 — هذه الشروط التي يطلب ابن سلام توفرها في الشعر حتى يصححه ، وينفى من أجل عدم توافرها الشعر عن الصحة ، لو أخذناها مجتمعة لم نجد لها موفرة في أي شعر قديم أو حديث ، ولو أخذناها متفرقة فإن أغث شعر في الأرض لا يمكن أن يتجرد من واحدة منها والا فهو ليس بقول على الإطلاق . ونحن مع الفرض الأول علينا أن نسقط كل شعر ، وعلى الشرط الثاني يجب أن نوافق على كل شعر .

4 — ابن سلام يروي في كتابه وجود هذا التفاوت القيمي في شعر الشاعر الواحد فيقول عن النابغة الجعدي : « وكان الجعدي مختلف الشعر مغلبا . فقال الفرزدق : مثله مثل صاحب الخلقان : ترى عنده ثوب عصب وثوب خز ، وإلى جانبه شمل كساء . » واذن فليست القيمة هي الفيصل « في صحة نسب الشعر إلى صاحبه ، وليس استواء جميع أشعار الشاعر هو الأساس في صحة نسبتها إليه .

ومع ذلك فنقد نفى ابن سلام بناء على مقياسه القيمي التذوقي المحض كثيرا جدا من الشعر حتى ما لم ينتقل عن الصحف فيقول في الحديث عن الأسود بن يعفر :

« وذكر بعض أصحابنا أنه سمع المفضل يقول : له ثلاثون ومائة قصيدة . ونحن لا نعرف له ذلك ولا قريبا منه . وقد علمت أن أهل الكوفة يروون له أكثر مما يروي ، ويتجاوزون في ذلك بأكثر من تجوزنا .

وأسمعى بعض أهل الكوفة شعرا (للأسود) زعم أنه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من أهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ فقال : أخذناه من الثقات . ثم يعلق على الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ولا نقبله » . (شاكر — 1 : 148) .

فابن سلام لا يحفظ من الشعر إلا القليل ، وهو يروي منه ما يرويه أهل البصرة ، ولا يصحح من الشعر إلا ما عنده . أما ما عند الكوفيين

— ولو كانوا في مثل منزلة المفضل الضبي من العلم بالشعر ، أو مثل خالد بن كلثوم — فهو لا يصححه « لانه شعر خبيث متداع » . اما الكوفيون فيصححونه اعتمادا على روايته عن « الثقات » والرواية هي الموثل الاخير حتى عند ابن سلام كما بين .

في هذا الخبر من كتاب ابن سلام يعترف ابن سلام بأن ما كان عنده من شعر الاسود بن يعفر لا يبلغ الا القليل مما كان عند المفضل الضبي ، اي بتقصير روايته من شعر هذا الشاعر .

وفيه ما يفيد ان ابن سلام لم يتوقف عند الخبر ليتعرف على ما يرويه المفضل من هذا الشعر ، ويتحقق ماهية القصائد البالغ عددها مائة وثلاثون قصيدة ، بل ولا على بعضها .

لكنه يعجل الى القول الحاسم برفض هذا الشعر للاسود : اي انه قاض يصدر حكمه في قضية لم ينظر في موضوعها . وهذا اخبت انواع القضاء ، لانه حكم « بالتجريم » قد بيت صاحبه النية على اصداره ، ولم يكن ينتظر الا أن تعرض مناسبة .

هذا والشعر المذكور يحمله « المفضل الضبي الكوفي » الذي يقول عنه ابن سلام في كتابه : « وأعلم من ورد علينا من غير اهل البصرة المفضل » . (1 : 23 شاكر) .

فينفس عن شعور يجتهد في اخفائه من التعصب على اهل الكوفة . لكنه يعترف للرجل بالعلم حتى اذا جاءت ساعة امتحانه في رايه فيه انكره وانكر ما عنده على غير بينة او شاهد ، او حتى نظر في الموضوع المختلف عليه .

وهذا هو خطب ابن سلام .

ثم تأتي بقية النص مثبتة لهذا الشطط الذي يتردى فيه ابن سلام اذ يقول :

« وقد علمت أن أهل الكوفة يروون له أكثر مما يروي ، ويتجاوزون في ذلك بأكثر من تجوزنا » . فهو قد علم بكثرة ما يروي للأسود أهل الكوفة ، ولم ير من هذه الكثرة شيئاً ، ولم يبطل منها شيئاً ثم يدعى فيما لم يسهه أن أهل الكوفة يتجاوزون في روايتها أكثر مما يتجاوز هو مع أهل مدينته . واختيار ابن سلام كلمة « التجوز » هنا مغالطة وهى تساوي الاعتراف بكثرة ما يروييه أهل الكوفة من شعر هذا الشاعر مما لا يعرفه ابن سلام ، ومما لم يرد عليه .

وكأنه شعر بالعترة المردية التى حملته الى هذه الهوة فيسمى الى محاولة الخلاص منها فيقول :

« وأسمعى بعض أهل الكوفة شعرا زعم أنه أخذه عن خالد بن كلثوم يرثى به حاجب بن زرارة ، فقلت له : كيف يروي خالد مثل هذا ، وهو من أهل العلم ، وهذا شعر متداع خبيث ؟ قال : اخذناه من الثقات » . ثم يعقب على هذا الخبر بقوله : « ونحن لا نعرف هذا ، ولا نقبله » .

اعتراف صريح بأنه لا يقبل هذا الشعر قبل أن يعرفه ، وإذا هو سمع أنموذجاً منه في الرثاء رفضه ارتكازاً على أنه شعر « متداع خبيث » فهو يرفض المثل — ذاهباً الى أن قيمة الشعر تدل على تاريخه — وهو يرفض كل ما وراء المثل من مجموع رواية الكوفيين قناعة بما انتهى اليه من حكم تذوقى خاص ، استبدادي بالغ ، جعله يغفل عن أبسط قواعد الشهادة العلمية بتقديم هذا المثل فى كتابه للناس حتى يكون حجة له فى رفضه الشعر الذى اتصل به ، فكيف بجسامة مسؤوليته وهو يتخذ — وهو المثل الفرد — تكتة لتخريج حكم علمى عام على جميع الشعر الذى يروييه الكوفيون دون أن يقرأه . هذا وخبر الشعر يأتيه عن رجلين يثبت هو لهما العلم : هما المفضل وخالد بن كلثوم ، ثم « الثقات » ، على ما يقول له الكوفي حامل المثل اليه .

ثم أنه يعرف أن الكوفيين يروون عن مكتبة المناذرة التى كشفت

بالحيرة ، وفيها الشعر الجاهلي . والكتاب المعاصر للشعر — وان جاز وقوع التصحيف في النقل عنه — آمن راوية . ولكنه رجل قد حرم الكتب التي سقطت للكوفيين وهي سلاحهم الذي تتصاغر أمامه رواية أهل البصرة ولذا فانه مجهد نفسه في تحطيم هذا السلاح : سن ذلك فيما شرعه في المقدمة من عدم جواز الاخذ « عن الصحف أو الصحفيين » . وهو يقرره في هذا المثل العاشر ، كما رأينا ، وهو لا ينسى أن يعود الى تأكيد هذا « التحريم » الذي شرعه للناس فاذا جاء الى شعر ابي سفيان بن الحارث قال : (2 : 247) .

« ولأبي سفيان بن الحارث شعر كان يقوله في الجاهلية فسقط ولم يصل إلينا منه إلا القليل . ولسنا نعد ما يرويه ابن اسحق له ولا لغيره شعرا . ولأن لا يكون لهم شعر خير من أن يكون ذلك لهم » . كل حكم عنده ذاهب الى التعميم ، ونظريته في « القيم » يفرضها على التاريخ مع صحة أركانه .

وقد رأينا من قبل أن ابن اسحق قد كتب كتابه « المفازي والسير » في الحيرة ، ومكتباتها في بيعها هي التي كان يرجع اليها ابن الكلبي ، على ما ينص هو ، وشعر المناذرة قد كشف فيها ، فأصل رواية ابن اسحق هو أصل رواية الكوفيين — وقد رأيت قدر تهرب ابن سلام — وراء التعامل — مما عند الكوفيين فجريه الى الاخذ بتلابيب ابن اسحق داخل في صميم معركته الميثة مع الكوفيين .

ولا اظن أن في العلم حكما أشد استهانة بالتاريخ من قول ابن سلام : « ولأن لا يكون لهم شعر خير من أن يكون ذلك لهم » .

النتيجة :

هذه الصورة من صور النقد البصري تكشف عن حقائق دلت عليها ، والخصها فيما يلي :

1 — الاعتراف الصريح بقصور رواية البصريين للشعر الجاهلي .

وليس هذا بالكشف الجديد فقد مر بنا ما أثبت معرفة الاجيال السابقة لهذا القصور فيما ساقه ابن جنى عن كشف مكتبة المناذرة بالحيرة واثرها في غنى أهل الكوفة من هذا الشعر بالقياس الى فقر البصريين فيه . انما قدمت هنا الاعتراف الصريح بهذا الفقر يتقدم به ابن سلام احد السنة البصريين ، واشدها مكابرة ومغالطة .

2 — الوثوب المغامر الى نفى الشعر الجاهلى القديم ، وثوبا لا يرتكز على اساس من الاطلاع على هذا الشعر المنفى ، فضلا عن النظر فيه .

3 — الاستتار المغالط وراء ادعاء العلم الكامل الشامل حتى بالحقائق والذوات الغائبة .

4 — الحكم الصادر بنفى المادة الموجودة بين ايدي الكوفيين مع الاعتراف بالسافر بأنها منحدره اليهم عن مكتبة المناذرة التاريخية الوجود . وهو تناقض لا يقع فيه الا سوفوطائى مغالط .

5 — وهذا النفى للشعر القديم لا يقف عند المتحدر منه مكتوبا ، ولكنه يعم ما عرفوا أنه عند الكوفيين وليس عندهم ، ولو كان روايته ممن يوثقهم البصريون مثل المفضل الضبى وخالد بن كلثوم .

6 — اذا ذكر ابن سلام البصري « أصحاب العلم بالشعر والبصر به ، وأهل الجهبذة فيه جهبذة الصيارفة بالدينار والدرهم » فانه يقصد الى البصريين وحدهم ، وعلم سواهم ليس علما ولو شهد هو به بدليل اسقاطه الشعر الذي قيل له : انه عند المفضل الضبى للاسود بن يعفر ، والقصيدة الرثائية التى قرئت عليه من رواية خالد بن كلثوم ، مع شهادته بعلمهما .

وبذلك يكون أهل البصرة وحدهم عند ابن سلام هم أصحاب القول الفصل في تصحيح الشعر وابطاله . وقد ذهب به هذا التعصب الى حد التفاضى عن الاتهامات الموجهة والمحقة تاريخيا الى مثل أبى عبيدة معمر بن المثنى ، فوقف عند وصفه « بالعلم » وسكت عن الإشارة الى « شعوبيته » المجمع عليها هذا مع ما يمكن ان يكون لهذه الشعوبية من اثر

ما مر في الشعر والتاريخ .

7 — نظرية ابن سلام « القيمة » تنهض على أساس شخصى تذوقى محض ، وهو يطلق اتكاء عليها يده في الشعر وفي التاريخ ، وفي الاشخاص ، وينفى بها عن حظيرة العلم كل من خالفه في الراي ولو كان اهل الكوفة جميعا ، وهم من هم تقلبا على الشعر القديم ، واتساعا في روايته ، وبلاء لانواعه ، فهم على تذوقه اقدر ، ولتمييزه املك .

8 — واغرب ما في كتاب ابن سلام انه اذا نفى الاشعار نفاها مجهلة واذا اثبتها اثبتها مجهلة . وقد راينا فيما مضى من نماذج هذا العمل ما ناقشناه ، وبيننا بطلانه .

وخذ مثلا هذه القضية . يقول :

« قال ابو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير » .

ثم يعقب على قول ابي عمرو هذا بقوله :

« ومما يدل على ذهاب العلم وسقوط قلة ما بقى بأيدي الرواة لمصححين لطرفة وعبيد . والذي صح لهما قصائد بقدر عشر . وان لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة » .

ثم يقول :

« وان كان ما يروي من الفناء لهما فليسا يستحقان مكانهما على افواه الرواة » . (ص 10 هل) .

فتجد شيئا غريبا . ابو عمرو بن العلاء يقول : ان ما بلغ الى ايدي معاصريه من شعر العرب هو اقل بكثير مما ضاع من هذا الشعر .

وابو عمرو في هذا يتحدث الى علماء عصره الذين يعرفون ما بين ايديهم من شعر العرب الباقي كله . لم ينف منه شيئا ، ولم يبطل منه

شيئا بحجة انه مزيف او مصنوع .

فيأتي ابن سلام الى هذا الخبر الشامل للشعر الباقي فيحتال حتى يخرج منه من بابه الخلفى الى تقسيم هذا الباقي ، الذي عده أبو عمرو قليلا ، الى قسمين : قسم صححه الرواة المصححون ، وقسم غثاء .

فيضع في عنق أبي عمرو ما لعل أبا عمرو لم يفكر فيه قط ، مدعيا انه يستند في تقسيمه للباقي هذا التقسيم على الرجل الذي لم يترجم عنه ، ولو انه اراده أبو عمرو لفعل ، فأتى القضية بأن يقول مثلا : وليس هذا الغثاء المصنوع الذي يكثر به الشعر الباقي من الشعر الصحيح .

فأخذ ابن سلام عن أبي عمرو حكما شاملا للموجود ، عاما في انطوائه عليه ، ليخرج منه الى حكم بيته . وليس هذا من الانصاف لأبي عمرو في شيء ، وليس من الانصاف للتاريخ والعلم في شيء .

فاذا كان ابن سلام قد ادخل هذا التقسيم للموجود على أبي عمرو « احتمالا » ، وعلى غير نص من الرجل فيه ، فان هذا « الاحتمال » نفسه يبرئه من هذا التقسيم ، بل هو أكثر من « الاحتمال » ، لان ما ذهب ابن سلام الى استنتاجه خارج تماما عن مدلول هذا النص المباشر .

وبذلك يخرج ابن سلام الى هدف اقلقته مطاردته . فيدعى أن ما بقى من شعر طرفة وعبيد ، وصح لدى « الرواة المصححين » عشر قصائد ، وأما ما بقى في أيدي الرواة الآخرين فكثير ، ولكنه يعتبر بمقياسه الشخصى غثاء .

ولكن : ما العشر قصائد هذه ؟ هو لا يقول . وما هذا الجمع بين طرفة وعبيد في نسق ؟ وهل ما قصد اليه هو ان الباقي لكل منهما عشر قصائد ، أو ان مجموع ما بقى لهما مجتمعين عشر قصائد ؟

والفرض الثانى أبعد لان فيه خللا فكريا لا نريد ان ننسب اليه ابن سلام فلم يقل أحد ان هذين الشاعرين قد أخرجنا للناس ديوانا شعريا

استركا فيه . فهذا أمر لم يعرفه تاريخ الشعر العربي .

واذن فالاولى بالاخذ ان يكون قد بقى لكل من الشعاعين عشر قصائد ؟ وعلى كل يبقى الجواب على التساؤل الذى وقعنا فيه ناقصا ، فما اقصائد هذه التى صححها ؟ وما الغناء الذى اسقطه ؟ واين نص هذه اقصائد العشر ؟

لم يقل هنا شيئا غير أنه أفاد من هذا التجهيل أمرين :

١ - ادعاء العلم الكامل .

٢ - التشكيك - مع هذا « التجهيل » بالشعر القديم .

ومن هم هؤلاء « الرواة المصححون » للقصائد العشر ؟ ومن هم هؤلاء الرواة « غير المصححين » الحاملون « للغناء » ؟

فأما « غير المصححين » فانهم عنده « رواة الكوفة » ، وقد مر ابن سلام قبل لحظات بأعلمهم عنده ، مسخفا لروايته مسقطا لما عنده : مر بالمفضل الضبى كما رأينا ، واذا كانت هذه حالة أعلمهم فما بال سائرهم ؟

وأما « الرواة المصححون » فانهم « أهل البصرة » . ومن هم هؤلاء من أهل البصرة ؟ لم يذكر منهم أحدا . وتنتهى الى أن نجد انفسنا فى مواجهة ابن سلام وحده . فهو حامل « العلم كله » الذى يحكم بمقاييسه لشخصية على ما عند غيره بأنه « الغناء » .

وقد يظن أنه ذكر هذه القصائد العشر لكل من طرفة وعبيد فى الحديث عن طبقتهم . لكننا اذا جئنا الى حديثه عن اثنيهما فى طبقتهم وجدنا الآتى :

« فأما طرفة فأشعر الناس واحدة ، وهى قوله :

لخولة اطلال ببرقة ثممد وقفبت بها أبكى وأبكى الى الغد

ويليها أخرى مثلها وهى :

أصحوث اليوم أم شأقتك هر و من الحب جنون مستقر
ثم من بعد له قصائد حسان جواد « . (ص 30 هل) .

فبقى عند التجهيل الذي بدأ به . قدم البيت الاول من قصيدتين ،
وأشار في تجهيل أعرق الى عدد لم يحدده من قصائده بقوله : « ثم من
بعد له قصائد حسان جواد » .

وفي « عبيد يقول :

« وعبيد بن الأبرص قديم عظيم الذكر عظيم الشهرة . وشعره مضطرب
ذاهب ، لا أعرف له الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب
ولا أدري ما بعد ذلك » . (ص 30 — 31 هل) .

لقد نسي ابن سلام أنه صحح لكل من طرفة وعبيد عشر قصائد ،
وجاء هنا ليعترف أنه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب
ولا يدري ما بعد ذلك .

فان كان قد قصد الى هذا « المطلع » وحده : بيتا لا يعرف ما
بعده ، فلتد كذب نفسه مرتين ، وان كان قد قصد الى القصيدة المفتحة
بهذا البيت فانه كذب نفسه مرة ، وان كان قد قصد الى أن مجموع ما
بقى للشاعرين معا عشر قصائد فهو جمع غير مفهوم ، ولا مقبول من مؤرخ
للشعر يضع الحقائق الخاصة حيث يجب أن تتضح في مكانها بالقياس
الى الشعراء الذين يؤرخ لهم ، فهو خلط غير مقبول .

وهو في كل هذه الحالات لا يزال يقفنا من مساند أحكامه العفوية
أمام مجاهيل لا دليل عليها من نص يقدمه للشعر الذي ينصره أو يخذله .
وكم كنا في شوق الى التعرف على روايته المصححة للشعر الذي

زكه خاصة وقد بدأ قصيدة طرفة المعلقة هذا البدء الذي خالف فيه الرواية التي سادت في غير اكثراث أو اهتمام بما ادعاه من العلم اللدنى في المصحح الطارد لما عند الآخرين من غناء . لم تأخذ الاجيال اللاحقة كلها « بعلم » ابن سائم الذي ادعاه ، ولم تصدقه فيما زعم ، وروت من شعر طرفة « ديوانا » يتجاوز ما جاء به القصائد الشعر التي « صححها علماء ابن سلام المصححون » ولم يقفوا في رواية شعر عبيد بن الابرص عند القصيدة الواحدة أو البيت الواحد الذي أفتى ابن سلام بصحته دون غيره .

والعلة الحقيقية لهذا الرفض أن ابن سلام كان يكتب خطا من غير دليل ، وأنه كان يكتب منصاعا لنزعة عصبية ماحقة لا تبقى لصاحبها علم شيء من الوقار في نفوس الناس ، ولأنه كان باحثا أوليا جدا في عصر خلا من الباحثين أو كاد ، وقد تقدم البحث من بعده تقدما جعل ما كتبه هذا في العلم الصحيح لا يؤبه له . وقد كان الرجل عاجز الاداة عن الاتصال بالاصول المكتوبة للشعر الجاهلي التي كشفت بالكوفة ، وراح أهل الكوفة يفيدون منها أول افادة . وما من شك في أن آثار هذه المكتبة كانت في صحف متفاوتة العمر والقدم ، قد كتبت بأنواع الخط العربي المتطور في المنطقة . فقديمها في خط غير الخط الذي كتب به متأخرها . وقد قلت من قبل : ان ما بلقنا عن مكتبة المأمون وما جمعت من آثار في خطوط كان بعضها يرتد الى عهد تبابعة اليمن ، وإلى عهد عبد المطلب بن هاشم يقدم لنا صورة عن المكتبات العريقة التقاليد في العراق . فوقع ابن سلام من حق الانفاع بهذه المكتبة موقعا ضئيلا جدا . ووقع البصريون موقعه . أما الكوفيون فقد كانت ملابستهم للكتب ، ومداخلتهم لها ، واحتكاكهم بالاصول العريقة للشعر الجاهلي المجموع في المكتبة الواقعة بين ظهرانيتهم ، كلها داءية الى التماس أسباب الاتصال بها ، ومن بينها التعرف على الخطوط التي كتبت بها تلك الاصول .

وما كاد هذا العهد « الجاهلي » من عهود البحث الأولية يمضي حتى كانت نتيجة المعركة قد تقررت بانتصار رواية الكوفيين فسمعنا رأي

ابن جنى فى هذا يعزو الى وجود مكتبة المناذرة بين أيدي الكوفيين غناهم
فى الشعر القديم بالقياس الى قلة ما كان بأيدي البصريين .

بل اننا لنسمع ما هو أبعد من ذلك فى الدلالة على قدر ما صار معروفا
من العلم القديم بعد أن كان مجهولا : نسمع قول ابن فارس الذى قدمته
بأن علمى النحو والعروض كانا قديما ودرسا وقلا بأيدي الناس حتى
جددهما الخليل بن أحمد البصري ، وأبو الاسود الدؤلى .

لقد عمر ابن سلام ، وتوفى فى سنة احدى وثلاثين ومائتين ، وقال
ما قال انتحالا لعلم لا يثبت له كتابه له منه القدر الكبير ، فاتخذ من الجهل
بحقيقة ما كان عند الكوفيين وسيلة للطعن على ما حرم منه ، والتمس
التعلات الذوقية الصرفة ، وانحرف الانحراف البالغ الفادح فى اصطناع
التعلات المنطقية ، ووجه الاخبار المتصيدة من أقوال السابقين توجيهها
أخل بدلالاتها ليخلص منها مرتكزات مهتزة ظن انه اذا قام عليها عصف
بما عند خصومه ففشل حقا . وأسقطت الاجيال اللاحقة به فى هدوء
ادعاءاته العريضة فلم يكدر يدخل القرن الرابع ويتقدم البحث حتى سمعنا
قول ابن فارس وابن جنس .

وقد أثار ابن سلام بعمله الفج غبارا من الشك فى فترة ثم تساقط
الغبار لم يعم به أحد .

الباب الرابع

الفصل الاول

— زحف الشعوبية الحديثة على اثر

ابن سلام :

ابن سلام وتلاميذه في العصر الحديث

ومن عجب حقا أن تستيقظ هذه الموجة في عصرنا هذا مندفعة على نفس الاسس التي اندفعت عليها الموجة القديمة ، ممتطية نفس الحجج — ان كانت هذه حججا — تلفف الجهل الجاهل بادعاء العلم ، وتعتمد على المذهب الذي صخب به الرجل الاول ، ويفتح لصخبها بعض الناس آذانهم ، ثم لا تلبث ان « تبوخ » ، وتذهب كأنها لم تكن ، ويمضى العلم والبحث في طريقه القويم الثابت ، لا يمد بعشوائه النظر الى هذا السخف المضحك الا أصحاب الكساح الفكري الذين لا يتقدمون الا على وقع خطوات غيرهم ، ولو مضت بهم الى الهاوية .

لم يكن ابن سلام راوية فقد اعترف بقدر ما كان عنده — على ما رأينا — وهو في طريقه الى اثبات علمه ، باسقاط ما عند غيره . ولم يكن ناقدا ، وانما كان شبح ناقد يولد القواعد التي يبنى عليها هدمه للقديم من نصوص لا تسعفه بما احتاج اليه . ولم تكن له بالتالى نظرية صحيحة في النقد لانها لا تستوفى شروط الانطباق على الوقائع التى اتخذت اساسا لتفسيرها ، ولانها تريد أن تعيش في فراغ زمانى .

وقد اعتمد المستشرقون فيه على « حائط مائل » ، كما نقول في مصر . فان كانوا قد كبروه عمدا وهم يعرفون ضالة حجمه فانهم مغالطون ،

وان كان قد كبر لديهم حقا فانهم لجاهلون .

وهم في مواقعهم المعروفة من عداوة العرب ، ومن انتحال زى الباحثين يتقنعون به ، يتلمسون السلاح من أى باب ليضربوا به التاريخ العربى والوجود العربى : هم قساوسة أولا وآخرا يقودون على الصعيد الفكرى حربا صليبية . وقد وجدوا فى العبارات المبعثرة بين الكتب العربية مردودة الى ابن سلام ما خيل اليهم أنهم قادرون على استخدامه فى حربهم المرغية ، فظلوا يحنون اليه حنين العطشان الآيس الى الماء حتى وجدوه فنشروه ، فكان من ثماره الحصرم طه حسين . وكانت نواة الثمرة كتابا أو صورة كتاب دعاء صاحبه « فى الشعر الجاهلى » .

كتاب فى الشعر الجاهلى — بوق من ابواق الاستشراق :

ولم أر ولم أقرأ صورة من صور التفكك العقلى ، والهزل المتحلل من كل القيم بقدر ما رأيت وقرأت فى هذه « الكناشة » البائسة التى ظهرت للناس تحت صورة « كتاب » .

فصاحبها لا يكاد يبصر ما بين يديه ، ولا يحس ما تحت قدميه ، ولا يدري ما خلفه مما يدوس عقبيه : هو كحيوان غريب يندفع فى خوف ييأس ويهاجم فى غير ارادة للهجوم ، ويعود على نفسه فى جنون لا يدري معه أكان هو أم فار ، ثم يخور خوار المصروع ثم تبتلعه الهوة التى راح يهجم عليها فيغيب فجأة كما ظهر فجأة ، وكأن لم يكن شيء .

سأله فى المغرب — وقد زاره مرة سنة 1958 — سائل : ما بالك قد ارتددت قبل اليوم عما كنت تقول به فى مستهل دخولك على العلم ؟

فكان رده عجيبا : يكفى أنى أثرت بما كنت أقول به اذ ذاك العقول الى البحث والى النظر .

وليس يكشف عن المعنى الكامن وراء هذا الاعتراف الضمني
بالاقدام على المحارم الا حوار آخر دار بين صحفى وبين طه حسين ،
أقدمه بصورته التى وافق عليها « طه حسين » نفسه ، وقد قدمه كاتبه
اليه ضمن رسالة نشرت فى « اقرا » العدد (301) . يقول طه
حسين لكاتبها :

« وقد عرفتك دائما أبا كريما وصديقا حميما وخليلا لا يحرص
على نبيء كما يحرص على الوفاء . . وغفر الله لك ما قدمت الى من ثناء
لا أدري أنى له أهل . ولكنك فاضل متفضل ، وهيهات أن ينهض شكرى
بحقك » .

فالكاتب ليس موضع اتهام من طه . يقول الكاتب :

« . . وكانت نفسه قد امتلأت بالنزعة الادبية الصافية . . رأى أن
يتطاول على أديب عملاق سلب عقول القراء وهز مشاعرهم بنصوع بيانه
وجمال أسلوبه .

كان هذا العملاق هو السيد مصطفى لطفى المنفلوطى صاحب
« النذرات » ، و « العبرات » ، ومترجم (ماجدولين) و (فى سبيل التاج)
يقول طه حسين للمنفلوطى من بين ما قاله فى عشرين مقالا نشرت بجريدة
« العام » وكان يحررها الشيخ عبد العزيز جاويش :

« أيها الكاتب المجيد . . أسعد الله صباحك وأحسن مغداك
ومرأيتك . . وقوم المزور من شأنك والمعوج من لسانك . . وألهمك
الصواب فى الاعراب . . والاحسان فى البيان . . فما أعلمك فى كل ذلك
الا ديبا .

بحثت عن معنائك فلم أجده الا غثا . . وعن لفظك فلم أجده الا رثا . .
وعن أسلوبك فلم أفه الا مبتذلا . . وعن صيتك فلم أجده الا منتحلا . . «
هذا كلام طه حسين عن المنفلوطى الذى لم يمض منا الى باب

الحياة والنور والطهر ثاب الا بعد أن نهل من نبعه السلسل العذب الغدق .
ولم يدخل واحد منا على « الادب » الا بعد أن ذرف بين يدي ذلك العابد
المتهجد في هيكل الطهر والجمال دموعه . ولم يدخل على التعبير كاتب
بعد أن كتب المنفلوطي الا قابسا من لفظه الحلو المسكر ، ومن صورهِ
قبسا ينير له الطريق .

يقول « صديق طه » وكاتب هذه الرسالة :

« وقد سأله صحفى بعد أربعين سنة من تلك الحملة عين سر
الحملة على المنفلوطي فأجابه وهو يبتسم :

« كنت شابا يريد الشهرة على حساب كاتب معروف .

قال له : لقد أفرطت وتطرفت في النقد ..

فقال له مقاطعا :

تعنى طول اللسان .. ان سببه في رأى هو عنف مزاجى ، ولعل
هذا السبب ولا سبب غيره » .

(« اقرا » العدد 301 ص 55 — 57) .

هكذا في خفة على نفسه ، وفي هوان وراحة من ضميره ، وفي
ابتسامة راضية ذاكرة طافحة بالسعادة بما ركب في حربه للنور وللقيم ،
يرد طه حسين .

فلا قيمة لحق ، ولا مكان لعدل ، ولا وزن لتاريخ في سبيل تحصيل
« الشهرة » . فليهدم الدنيا اذن ليشتهر .

والواقع أن هذا هو المقياس الخلقى ، والوازع الخفى الذى كان
يقوم وراء « الحركية » في حياة هذا الرجل الغريب .

هذا القلم هو الذى هاجم « سعد زغلول » فى « الجريدة » ليشتري صاحبه بالقذف مكانا قميئا فى الحياة المصرية ، وليحصل به عن طريق سادته شهادة من « الجامعة المصرية » القديمة ، ومكانا فى البعثة الى فرنسا ليحملوه « دكتوراه الجامعة » التى كانوا يحلون لها لكل وارد ، وبها انزله سادته فى جامعتهم القديمة جزاء على ما شتم لهم سعدا ، يدرس التاريخ اليونانى والرومانى وهو الذى لم يتصل منه بشيء فى أوروبا ، ثم اشتردوا نقله الى « كلية الآداب » المحولة عن الجامعة الاهلية القديمة الى الاشراف الحكومى ، على ان يظل طول حياته « أستاذا » فجاءها ليدرس « الادب العربى » وليس له منه نصيب . فلقد رسب من قبل ذلك فى « عالمية العميان » بالازهر .

رسب فى الازهر للأسباب التى يرسب لها الطلبة الراسبون اثرا للعجز الحقيقى فى القوى التى لا ترتقى بهم الى المواجهة العملية للمواد الصلبة الواجبة التحصيل فى المدارس والمناهج النظامية ، وهى المواد التى لا تقوم الاجابة فيها على التخمين والتخيل وترقيش العبارة والتدارى وراء التعميمات والتهويشات الضبابية ، وانما تقوم على الوقائع المادية المحصلة من تلك المواد خلال مراحل الدراسة المنظمة .

رسب صاحبهم كما يرسب غيره من آلاف الطلاب العاجزين . ولو اتيح لكل طالب من أولئك ان يتحدث عن نفسه بمثل ما اتيح لطله فلعله كان اعتذر بألبق مما اعتذر به طه فى مواجهة رسوبه . وما من طالب سقط الا انتحل لنفسه العذر فى ظروف الامتحان والمتحنيين لا فى عجزه . غير ان هؤلاء كانوا يقولون لمن لابسوهم ، وكان ملابسوا طه هم قراء الصدف التى فتح حقد اصحابها لقلم « طه » مجال القول ليرضى نفسه بعد ان ارضاهم ، يقولون للناس نفاقا : للرجل رأيه الذى يسأل عنه وحده . ولكن من كان هو حتى يسأل ؟ كانوا يتوارون وراء العماء .

الفصل الثاني

– الصدفة والاستثناء هما الاصل :

لقد ساقَت الصدفة « طه حسين » الى احضان الرجل الاحول الغامض « لطفى السيد » فاستخدمه ليشتتم له ولحزبه « سعد زغلول » . فدخل « طه » الى حقل السياسة من الباب الخلفى . وكان هذا الحزب وعلى راسه « الامير فؤاد » هو التيار الذى احتمل الرجل الى الجامعة القديمة بعد ان سقط فى الازهر ، وكان هذا التمحك او « الاستئجار » السياسى هو الذى ساق « طه حسين » الى دكتوراه الجامعة المصرية القديمة التى لم تكن قط شيئاً . وكانت هذه القربى السياسية الى جماعة « فؤاد » هى التى قذفت « بطه حسين » الى فرنسا ، فحصل منها على دكتوراه « الجامعة » التى حصل عليها زكى مبارك من باريس فى ثلاثة أشهر من شهور العطلة . وكانت هذه الشهادة هى التى حملت طه الى العمل فى الجامعة .

وكلها بنات الصدفة الاولى التى قذفت بطه حسين الى احضان اغمض شخصية فى تاريخ مصر بعد شخصية عبد الناصر : شخصية لطفى السيد الفيلسوف الذى لم يتفلسف ، وأستاذ الجيل الذى حارب من أول ظهوره المع شخصيات مصر وأتم بحرب شعبها ، وبناه الاستثناء الذى بنى حياة الرجل كلها على الرضا حازه لانه صار يشتتم سعد زغلول .

ثم كان عمله فى الحقل العلمى كذلك ابن التخبطات والشطحات التى تربط عمله بالصدفة . سقط فى الازهر فألقى به السقوط هناك الى الجامعة القديمة . وكتب بحثه لدكتوراه تلك الجامعة غير المعترف بها فى « أبى العلاء المعرى » ، فرمى به البحث الى فرنسا . وكتب فى فرنسا

بحثا عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فعاد استاذا « للتاريخ القديم » الاوروبى ، وليس فى عمليه المتقدمين به من علاقة . ولفظته الجامعة القديمة الى الحكومية « استاذا للادب العربى » ، من حيث لا تدرى ، ولكنه كان شرطا من شروط نقل « الجامعة القديمة » التى اسسها فؤاد الى « الجامعة الجديدة » التى اسسها « فؤاد » نفسه : ففؤاد هو الذى اشترط ، وفؤاد نفسه هو الذى قبل .

لذلك فلا غرابة فى أن يقول « طه حسين » الذى صيرته تبعيته للوفد ، وزيرا بعد أن أزرى بالوفد وبرئيس الوفد عمرا طويلا ، لا غرابة فى أن يتلمس رضا « فاروق » ابن فؤاد فى خطبته المشهورة بافتتاح معهد الصحراء فى سنة 1951 : « انه غرس نعمة ابيه ، فهو الذى ارسل به الى فرنسا » . ولا غرابة فى أن يتابع مع الابن خطة « الاستفادة » التى اتبعها مع « الاب » ، فيقول له فى تلك الخطبة نفسها : « انك يا مولاي المثل الاعلى لشعبك فى الاخلاق » .

وصاحبه « مصطفى صادق الرافعى » يقول لوليه « أبى رية » فى احدى رسائله اليه ، وقد سأله ان كان قد قرأ « ذكرى أبى العلاء » : انه انرا منها فصلين ووجد بها من الاخطاء والسقطات ما كفى لرده عن المتابعة ، وانه يعرف أن الرسالة قد اشترك فى كتابتها أربعة .

واما « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » فلم يسمع عنها احد بعد أن كتبت حتى فى الترجمة التى قام بها متطوع فعاداه « طه » .

ويقول له زكى مبارك عنها : ان المستشرقين حين قراوها قالوا : بضاعتنا ردت اليينا .

وهذا الطريق الكثير التعرجات هو الذى أدى بطة حسين الى الجامعة المصرية الجديدة فألقى به يومئذ فى منعرج اعمق واضيق من سوابقه فكان العمل بها كرا ، وكان الزحف فيها أوعر . وكان سقوط « ابن سلام » بين يدى الاستاذ ، الذى يتحسس طريقه ، صدفة محيرة ، لم تلبث ان

تراكمت على قممها صدفة ثانية ايقظت في ذهن « الاستاذ » المجبول على اصطياد الفرص من « الصدف » انبعثا الى تنفيس عن شعور غامض مكبوت ظل آخذا بخناقه مذ دخل الازهر ، وزاد اعتصارا له مذ سقط في امتحان « عالمية العميان » .

والصدفة الثانية يقصها علينا « طه حسين » نفسه فقد ألقت به استاذية الجامعة القديمة الى بلجيكا ممثلا لها في مؤتمر للعلوم التاريخية ، 1923 ، ف قضى بها اسبوعا ممتعا كما يقول هو . ولما كان رجلا مفيدا يحب ان يفيد الناس جميعا مما أفاده ، وأن يفيد بدوره مرة ثانية من نشر ما رأى في الصحف ثم في الكتب فقد كتب ما رآه في الصحف وتقاضى أجره ، ثم عاد الى كتابته في كتاب فتقاضى عليه أجره وهو بالعملين جميعا قد أبدى للناس انه عالم ، وذكرهم بأنه مرموق بين العلماء ، يحضر مؤتمراتهم كما يحضرها كبارهم ، ثم أضاف الى عدد كتبه كتابا ، كأنه جديد ، وليس هو الا القديم الذى قراوه من قبل ، فهو فى حساب الترقية فى الوظيفة عند العدد كم بنفسه جديد . وهذا حال اكثر كتب طه حسين .

فبعد مقدمة طويلة لا هى من العلم ولا هى من الادب يهدى طه حسين الناس فيها الى ما زعم له غيره أنه « التاريخ » بمعناه الجديد ، وبعد وصف للمؤتمر وافتتاحه يمضى فى ثلاث مقالات يأتى طه حسين الى أمر لم يكن يدري وهو يكتبه انه سيكون منبعثه الى الحياة فى الحقل الذى اسقطته عليه الظروف والصدف . يقول عن اليوم الثانى من ايام المؤتمر : (من بعيد ص 44) .

« سمعت محاورة ما كنت اظن انى سأسمعها فى يوم من الايام . وكانت هذه المحاورة بين عالين خطيرين : أحدهما فرنسى والآخر بلجيكى . .

ذلك ان أحد الفلاسفة البلجيكين الاستاذ دوبريل ألف منذ حين كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، وزعم فى هذا الكتاب ان البحث التاريخى الصحيح ينتهى بالباحت الى ان سقراط شخص خرافى لم يوجد ولم يعرفه

التاريخ ، وان خلاصة حكم التاريخ فيه كخلاصة حكم التاريخ في هوميروس . كلاهما شخص آمن به القدماء وأظهر التاريخ انه لم يوجد قط . (لم يثبت أو يظهر التاريخ شيئاً من هذا النفي قط كما سنرى في فصل يلي) .

وانظر كيف وقع هذا التشكيك في وجود سقراط في نفس طه حسين يوم كان لا يزال خالي الذهن من « مشروع الشك في كل شيء » باعتباره أداة يمكن ان تستغل لتؤدي الى « الشهرة » التي لم يكف يوماً من أيام حياته عن السعى في طلبها مهما كان الثمن لتحقيقها — كما رأينا في اعترافه السابق — ثم في المحافظة عليها وتغذيتها ما اتسعت الى ذلك سبيل ، ومهما كلفه الحفاظ عليها من السعى الساعى والحيلة البارة . ومن قبل ذلك باعتبار « التشكيك في كل شيء » أداة لملء الفراغ العلمى الحقيقى الذى كان يعيشه في « استاذية » لم يعد لها أى اعداد ، وانما كان طريقه اليها استغلال الدفع السياسى الذى وجد نفسه يهتبه من جانبيه على الشاطئء المؤمن للسلامة مع درك الحاجة .

يقول : « اعترف بأنى دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان هذه المحاوراة قبل الذهاب الى المؤتمر . فما كنت اظن ان وجود سقراط يصل في يوم من الايام الى ان يكون موضوع بحث ، فضلاً عن ان يكون موضوع شك ، بل فضلاً عن ان يكون موضوع انكار » .

وانظر الاسباب التى ثارت من أجلها دهشته ، وعظم استنكاره للشك في وجود سقراط . يقول : « ذلك لان سقراط لم يعيش في عصر جهل وبدأوة ، ولا في أيام خرافة وأساطير ، وانما عاش في عهد علم وحضارة ، وفي أيام تحقيق وتاريخ . والناس مجمعون منذ أوائل القرن الرابع قبل المسيح على ان هنا كآثينيا اسمه سقراط . . . »

ثم يمضى في تقديم المؤنسات التى ترتقى عنده الى ايمانه بأن شخصاً كان يدعى سقراط قد وجد . وفي (ص 87) الصفحة التى تليها يقول :

« فهم (الناس) يؤمنون بوجود سقراط وبأنه أبو الفلسفة ، ولكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته . بل هناك ما هو أغرب من هذا : لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يتميزوا شخصيته المعنوية . فلسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه » .

ولعلك تظن أن طه حسين يقول هذه الأشياء عن سقراط من عنده فيلابس به عندك علما بشيء من تاريخ الفلسفة اليونانية لم يكن له إلا من قبل مثل هذه المناسبات . فلقد جرى الحوار بين البلجيكي وبين الفرنسي في هذا المؤتمر فكان طبيعيا أن ترد فيه هذه المعارف التي يقدمها الرجلان كل يحاول تزييف ما عند الآخر . أما طه حسين فكان خلوا من كل ذلك قبل ذلك اليوم ، وإن كان هذا القدر الذي ذكره من أمر سقراط قدرا يحصله طالب الثانويات الفرنسية . ولست أقول هذا تجنيا ولا رجما بالغيب ولكني أقوله بناء على ملابسة متصلة لعلم الرجل اتصلت فيما بين سنة 1929 الى أن خبا الرجل في حياته : اسمع منه وأحاوره ، وتتيح لي الفرص المتكررة الغوص الى أعماق نفسه فيزعجني ادعاؤه من العلم ما ليس له . وسنمضي الى جوانب تفصيلية تضعنا بلمس واضح من قدر معارفه في اليونانيات واللاتينيات التي طالما تبجح في القول بأنه من مغاويرها ، حتى قدم منها يوما تلخيصا لطائفة من المسرحيات ترجمها عن الفرنسية التي لم يكن يعرف من لغات الأرض سواها ، فوهمها بعض الناس مترجمة عن اليونانية .

وليس علمه في هذا بذى خطر الآن ، وما أردت التنبيه اليه إنما هو تلك البذرة التي بذرها هذا الحوار في عقله ، وكيف بدا له هذا التشكيك — بل الإنكار — لوجود سقراط كفرا بديعا فاستبشعه ثم نظر في نتائجه ، وفي قدر ما يمكن أن يجنيه هذا الفيلسوف البلجيكي من « الشهرة بالعلم » ، ومن خلود الاسم ما جعل هذه البذرة المفاجئة تبدو غريبة ثم تتحوصل في نفسه لتنتلق بعد ذلك في أقل من عامين نبتة شيطانية منقولة من بلجيكا وأثينا الى القاهرة ونجد في جزيرة العرب .

وليس هذا بالغريب على عمل طه حسين بل انه ديدنه فى حياته كلها يلتف كل ما قاله فى كتاب او مقال او محاضرة من سابق قال فيه ، فهو مكرر لغيره ابدا بمثل ما هو مكرر فى أسلوبه وعباراته عن فقر وضحولة لا عن خصب وغنى .

ومن يومه شكنا الناس من هذه الخلطة فيه مر الشكوى لكنه لم يكن له حيلة فيما يركبه فى الناس — أخذ أقواله فى الشك فى الشعر الجاهلى من المستشرقين ، وأخذ كتابه عن « المتنبى » من العاجز بلاشير ، ونقل زكى مبارك عن المستشرقين قولهم فى « ذكرى أبى العلاء » : « بضاعتنا ردت إلينا — » بل انه خلص نمط على « هامش السيرة » وموضوعه من كتاب « خيل الله » للاخوين « جيروم وجان تاروه » ، وأخص من ذلك ان تنتحى « أيامه » موردا له معينا موحيا من قصة « الازهر » التى كتبها أحمد ضيف بمعونة فرنسى نزل مصر . ثم كانت قصصه كلها من وحى الجرائم اليومية التى تنشر فى الصحف التى كانت تقرأ عليه كل يوم صباح مساء .

لم يكن غريبا على طه حسين ان تقع هذه الانحراف الجديدة فى نفسه ، وان تختمر فى قلبه وان تنبعث فى هياج شيطانى راقص كالدخان فى عهد كان يتلمس فيه الوجود العلمى فى « استاذية » الجامعة : وهى اول محنة حقيقية صادفها طه حسين . ومن عجب ان يأبى التاريخ الا ان يضع اعترافه بهذا على لسانه فى اهداء « فى الشعر الجاهلى » الى عبد الخالق ثروت باشا : رئيس الوزراء وعضو مجلس الجامعة الاعلى ، يقول له : انه تحرك من السياسة الى الجامعة ؛ لذلك ملأت النظرية فراغ نفسه ، وعرف فى وضوح النهار مدى الاثر الناجم لها فى حياته حين يطالع بها مجتمعا علميا لا يزال يعيش على طريقة القرن الحادى عشر فى الازهر . قد خلصت له تجارب أسلافه الماضية علما حقيقيا عن الماضى ، ولكن هذا العلم قد ركز ولخص فى متون وحواش ، ثم شرحت الحواشى فى مطولات جافة تناقش النقاش العنيف ، وتتخذ الاخذ القاسر ، ويحمل الطالب على حفظها حفظا ، واستيعابها استيعابا لا هم للاستفادة

الا ان يحملوه فيه المادة دون عبء بالاناء .

كان يعرف معرفة الخير الذى ابتلى من قبل ذلك وسائل العمل لتحقيق الشهرة بادعاء العلم كما رأينا فى قصته مع المنفلوطى ان هذه هى « لقطة العمر » وانها اذا كانت قد دفعت الاوروبيين الى ان يفغر علماءهم أفواههم ، وهم من هم تقدما فى أساليب التسرب عند حمل المعارف الى طلبتهم وجماهيرهم فانها ستكون مذهلة للازهريين حاملة لهم على الانتفاض المذعور ، لا لانها علم ، ولكن لانها « تشكيك » ، وطريق التشكيك ايسر طريق ، والمعارض فيه مهما قويت حجته لا يدري أين موقع قدم خصمه ليقطعها له . كان يعرف ان المكسب محقق والخسارة غير ذات موضوع لانه لا يبيعك الا « التشكيك » فيما عندك ، على حين ان النظرة الاولى قد تحمل البسيط غير الناظر على الظن بأنه يقدم شيئا ، وهو لا يقدم الا العماء .

وانه ليكشف عن ذلك فى صراحة فى حديثه عما كان يتوقع أن يلقاه الاستاذ « دوبريل » لو أنه نجح فى اقناع الناس بأرائه فيقول : (ص 90) .

« فاذا رأى الاستاذ » « دوبريل » ان فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه وأن شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه وفيما تركوا من الاسفار ، وأن شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين كان من اليسير عليه أن يصطنع المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهى ان سقراط شخص خرافى » . (جاءت هذه القضايا كلها فى ثنايا الجدل الذى اصطبغ فى المؤتمر بين الاستاذين الخطيرين — كما وصفهما المشاهد نفسه) أحب ان تنبه الى عبارته : « كان من اليسير عليه ان يصطنع المنطق .. الخ » ثم يقول :

« هذه النتيجة مطمعة خلافة لانها تخرق الاجماع أولا ، ولانها تخيل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه فأثبت اتصال الفلسفة

ونفى انقطاعها .

ولانها بعد ذلك ان افلحت كانت خليفة ان تخلد اسم صاحبها في تاريخ الفلسفة كما خلد اسم « ولف » في تاريخ الادب اليونانى .

كانت الطريق بين يدى طه حسين ، وكانت الجائزة معدة ، وكان الجو مهياً فى مصر ، والباب مفتوحاً فلقد سبق المستشرقون الى اثاره الشك حول بعض الشعر الجاهلى ، فلم يبق على طه حسين الا ان يمد برجليه . كان خطه الواضح انه « من اليسير اصطناع المنطق ، وتنظيم المقدمات وترتيبها حتى يصل الكاتب الى النتيجة المطلوبة وهى النفى ، وكانت هذه النتيجة مطمعة خلافة لانها تخرق الاجماع اولاً ، وتخل الى صاحبها انه قد رد الامر الى نصابه . . » ولكنه حين طبقها تعثر فى منطقته ، وان كان خرق الاجماع .

ولست اظن ان طه حسين كان يطمع فى « خلود الاسم » فلقد نفى من ربع قرن تلك النظرة التى تأبى على اصحابها الا التعلق بخلود الاسم . فعل ذلك وهو يحاور جماعة من ادياء الجيل الذى جاء بعد جيله عند ما قالوا له : ان ادبه لن يعيش بعد موته . فراح يسائلهم : ومن هذا الذى يفكر فى الخلود بعد الحياة ؟

لكنه كان طالب « شهرة » ، وكان حريصاً على المنصب ، وكان يريد ان يمضى فيه من كبير الى كبير ليتاح له التمكن من الكلية ، ومن خصومه الذين كان لا يهدأ فى قلبه الكره لهم والسخط عليهم . لذلك وقع هذا الفتح الجديد من نفسه فى الشغاف فلم تلبث البذرة ان نمت ، وما دخلت سنة 1925 حتى كان يحاضر بها فى دروسه الجامعية . ويظهر ان الطلبة لم يكونوا من التفتح على التاريخ العربى او الادب بحيث تقع هذه النظرة الجديدة موقعها الحقيق بها من نفوسهم . فتلقوا ما كان استاذهم يقوله ، يستوى عندهم نفيه ما نفى واثبتات غيره ما أثبت .

لم تحدث ضجة بين الطلبة ، ولم تصل اصدااء هذا الصخب الداخلى

الى خارج حيطان المدرج . وما من شك في أن طه حسين ضاق بهذا الصمت فأصر على أن يطبع محاضراته زائدها شيئاً من الفلفل الحار الذى يهيج المعاطس ، ويبعث الدمع فى العيون . كما أثر أن يسبغ عليها شيئاً من الاردية الفضاضة التى يمضى رافلا فيها جماعة العلماء أو المتعلمين ، لينتهى بذلك الى « تحقيق الشهرة » .

فاذا به يلتمس الثانية فى التعلق بأهداب « ديكارت » ويلتمس الاولى بالهجوم على أبوة ابراهيم للعرب ، وانتسابهم الى اسماعيل ، ويذهب فى هذا النفى الارتجالي للخبر التاريخى القائم فى حياة مجتمعات الشرق القديم قيام الصخرة العاتية فى محيط التاريخ ذى العباب ، الى محاولة تطاول القمىء القزم على الجبل الشامخ الجبار ، فلا يكتفى بالتحويم السادر حول القرآن والتوراة ولكنه يقذف باللفظ من حيث لا يدري من أين يأتى به ولا أين يقع . كانت مهزلة حقيقية فى تاريخ البحث العلمى بعد أن اقتحم حرمة ممثل ضئيل .

الفصل الثالث

— اتهام علماء المسلمين بالكذب والتزييف :

سنأتى الى باب من ابواب كتابى هذا نلتقى فيه مع ابراهيم فى التاريخ القديم بما يقدم الشهادة الحاسمة . لقد مضى طه حسين فى هذه الكناشة الهائلة ينال من كل شيء : وانك لتخرج من كتابه هذا — مع التجوز — الى صورة غريبة جدا لا تصلح لمجتمع بشرى أى مجتمع .

كان العالم الاسلامى كله ، وأهله جميعا من عرب ومن عجم يديرون مصانع « لفبركة الشعر » مصبوغا باللون الجاهلى : كلهم فى

ذلك سواء بدءا من ابن عباس وتلميذه نافع بن الأزرق حتى آخر مولى في الدولة العباسية لحق عهد تدوين الشعر العربي الذي لا يعرف طه حسين عنه الا انه كان في العصر العباسي .

كان ابن عباس اذا جاءه نافع بن الأزرق يسأله عن معنى لفظ من الفاظ القرآن أو الحديث فسر له ، فاذا سأله نافع : أو قالت العرب هذا ؟ قال : نعم ثم يقدم له الشاهد على صحة المعنى ببيت من الشعر العربي يصدق ما قاله له .

وما عيب هذا ؟ عيبه عند هذا « العالم الفذ » طه حسين ان معنى اللفظ في الشعر الذي يستشهد به ابن عباس يطابق تماما معناه في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف . وهذه المطابقة التامة عند « الاستاذ » دليل على أن الشاهد مصنوع ومن هو صانع الشعر ؟ جماعات تخصصت في « صناعة » هذا الشعر ، فهي تصنعه وتقدمه للقصاص ، وهؤلاء القصاص يضيفونه ، مع ما صنعوه أو صنع لهم من قصص نسجها الخيال ، الى الماضي ، وهي ليست من الماضي في شيء فهي انما خلقت للتسالي . فهو لا يعرف معنى « القاص » في القديم والقرآن يدعو التاريخ القديم الذي يقدمه « قصصا » واستغلال التاريخ للعبرة ، لا يخل بمعنى التاريخ . لكن طه حسين ظن القاص القديم من قبيل الشاعر حامل الربابة .

وابن عباس يسأل عن معنى اللفظة القرآنية يأتي بها نافع أو غير نافع على غير موعد ، ومن غير تهيو من قبل السائل والمسؤول جميعا ، فيجيب ويقدم الشاهد من محفوظه الشعري على التو والمكان . فهل اتفق ابن عباس مع السائل من قبل وهيا موضوع السؤال ، وأعد ابن عباس نفسه للمجلس العام بعد أن صنع له صناع الشعر المتخصصون شاهده الموضوعي شعرا يدخل على العرب الخلف السامعين له بأنه جاهلي لا مرأ فيه ، عربي لا جدال في دلالاته ، منتزع من ماض لم يعرف واحد

من الحضور عنه شيئاً ، ولم يسمع به في سابق أيامه ، ولا يجده فى محفوظه الشعرى ؟ وقد كان الشعر عدة العربى وثقافته ، ووسيلته الى تكوين عربيته من فجر طفولته حتى أنضج أيامه . واذا لم يكن طه حسين قد عرف هذا — وهو قطعاً لا يعرفه — فانه قد جهل البسائط الاولى فى ثقافة العرب فى جاهليتهم وفى الاسلام . لقد كان الاساس فى تربيتهم حفظ الشعر القديم . وسنأتى الى باب يطلعك على قدر حفظ هؤلاء القوم للشعر القديم .

وتعال معى . هل كان ابن عباس قد أعد عدته بعد أن كبرت سنه ، وأصبح عالماً معروفاً ، واتخذ مخزونه من هذا الشعر « المفبرك » بحيث أصبح يحفظه كله ، وهو بقدر ما فى القرآن الكريم من الفاظ يشكل معناها ومبناها ؟ وهل اتفق مع صناع الشعر هؤلاء على الالفاظ المشككة فى القرآن وعلى معانيها التى اختارها لها ليهيئوا له الشعر « تفصيلاً » كما يصنع « الخياط » على قدرها ؟ أترى معى قدر نزق ملقى التهمة بالتزييف على الاجيال ؟

وهل لم يتحدث واحد من هؤلاء « الخياطين » « المفصلين » البارعين بخبر هذا الى ولى من اوليائه حرجاً من الرجل بدينه وقرآنه ؟ وهل لم يكفر واحد من هؤلاء أو يكفر ابن عباس الذى يضع للقرآن الشواهد المصنوعة ؟ وهل لم يفلت قياد بيت أو بيتين من لجام هذه الدقة الواعية فى الصياغة أو الدلالة ؟ لقد بلغ طه حسين فى الهذر مبلغاً لم ينهض اليه قبله ولا بعده أحد .

وأحب أن أقول لك شيئاً آخر ليس بسر خاف على من قرأ « منهج ديكرت » الذى تمحك به طه حسين . وكل طالب من طلبة الثانويات الفرنسية التى أدخل طه حسين الى المرحلة التى تعلوها فى الجامعة دون أن يمر بها ، يعرف عن منهج ديكرت أو « خطة العمل » التى رسمها ديكرت أنها شئ وما يسمع من طه حسين عن هذه الخطة شئ آخر .

ويكفى أن تعرف أن المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى أول قسم الفلسفة قد ترجم هذا المنهج عن أصله الفرنسى وقدم له بما يوضحه ، بحيث أفزع طه ، فطارد الشاب الفيلسوف فى حياته وأبى عليه أن يدخل الى هيئة التدريس فى كلية الآداب فحرمها عليه تحريما على حين أطلقها لكل ناعق . وظل الخضيرى يلقي اخوانه شاكيا الظلم الذى نزل به الى أن لقي ربه وهو يعمل فى « الازهر » الذى ترجم من أجله « منهج ديكارت ».

وأحب أن أقدم تفصيلا جزئيا لمنهج ديكارت يبين أن طه حسين لم يسمع عنه الا فى الصحف العامة التى كان يتناول منها علمه لا بد من كلمة تضعنا بازاء الجوهرى من هذا المنهج ليستقيم لنا النظر على قياس مستنير ، لا على غموض ملبس نتعلق فيه بالباطل الشائع المحصل تخطفا عن غير استيقان .

الفصل الرابع

— شىء عن منهج ديكارت وطريقته
التي دعيت « بالشك المنهجي » :

ولد ديكارت فى السنين الختامية للقرن السادس عشر وعاش حياته كلها فى السابع عشر . وقدم منهجه للناس أول تقديم سنة 1637 . وكانت أوروبا قبل ذلك قد ابتدأت تفتح عينيها على أنوار الحضارة العربية ، وتتطلع اليها فى لهفة وحسد ، تأخذ عنها وتحارب أهلها تحت شعار دين اشتقته كنيستها اشتقاقا من عقيدة مشرقية متطورة ، فردته الى « تثليث » شخص تأليه الملوك : وهى المرحلة النفسية والاعتقادية التى كانت قد انتهت اليها يومئذ ، ولا زالت تلازم الى اليوم عامتها ، ويتعصب لها خاصتها تعصبا مبنيا على الشعور بالنقص الذى يتزيسى

بزى الاقتناع ، ينظرون من جانب ، على استحياء ، الى الاسلام فيحدثون النفس بما لا نعلم . « من أغرب الظاهرات أن يلتقى طه حسين فى هذا الكتاب مع بلاشير فى آخر كتبه فى النظر الى هذا التثليث على انه توحيد الهى » .

وكان الطامحون منهم قد حجوا الى جامعات الاندلس فنهلوا من ينابيع العلم الثرارة ، لا يحجبهم عن ذلك دين أو جنس أو لون . وكانوا قد خالطوا ، فى تلك الحقبة من اللقاء الطويل الدامى والمسالمة ، العرب من غرب ومن شرق ، وشهدوا العلم المتطور فى غمار التجربة ، والكشف الكيماوية البالغة حد الطموح الى تكوين الذهب كيميائيا من كل معدن ، وسمعوا وشهد منهم من شهد تلك المعامل الكيماوية المتدفقة بالدخان ، المتوهجة بالنار تغلى فيها المواد فى أنابيب الاختبار ، وتتمخض فى شبه سحر عن مواد مركبة أو مبسطة مخلصة من مركبة عرفت بأسمائها ، ولها من الفاعلية فى الصناعة وفى الدواء ما كان يتجاوز أحلام شعوبهم التى كانت لا تزال تعيش فى ظلام الخرافة ، وتطبيب بالتعاويذ والرقى وبقايا رفات القديسين مما هو معترف به فى تاريخهم فى تلك المرحلة الطويلة . ولا شك فى أنهم قد سمع منهم من سمع عن القبة الميكانيكية التى بناها عباس بن فرناس ممثلة لدورة الفلك ، مناظرة له ، فيها الشمس والقمر وفيها الكواكب الثابتة والمتحركة . ولا شك فى أنهم سمعوا ووعوا الكثير عن محاولة ابن فرناس الطيران بالآلة التى صنعها ، وسها فى بنائها كما يسهو أى مبدع للتجربة الاولى فى حقل العلوم ، فكلفته حياته .

كان التجريب العلمى منطق الحياة الاول فى المشرق العربى وفى الاندلس فأوجد العربى البارود ، وأستفله فى بناء المدفع المصنوع من الحديد المطرق ، وصنع المادة المحرقة التى دعيت بالنار اليونانية تساهلا من المؤرخين العرب ، وكان لها وللمدافع النصيب الضخم فى عمل السفن الحربية فى الاندلس وفى مصر مما تتبدى صورته فصيحة معبرة عن قسماتها فى أشعار وصف الحروب التى بقيت لنا عن تلك الايام .

وكان القساوسة والرهبان هم أول المتسابقين الى جامعاتنا لتحصيل الجديد حرصا على استغلاله في ضرب العرب ودينهم الزاحف في ثبات الى أبوابهم ، وكان ذلك منهم استبقاء للسيادة والتأله الذي انتطوه لانفسهم بين شعوبهم ، وابعادا للدين الذي لو غلب لحرّمهم الى الابد من ذلك الملك الضخم الذي عاشوه .

وكان العلم العربى النظرى فى تلك الحقبة يستدير بآثار أريسطو باعتبارها التلخيص المبسط لمعارف الشرق القديمة . ولم يكن لذلك ما دعوه ترجمة الآثار أريسطو أو أفلاطون الا تبسطا وتبجحا فى البيان لما أتى معتمدا على ما بقى بين أيديهم من تراثهم القديم ، متصلا بما بين أيديهم من تلك الآثار اليونانية . والكلام الذى قدم به ابن سينا لرسالته فى « المعاد » فى حديثه عن اصلاح المنطق اليونانى على ضوء منطق المشرقيين باق دال .

فأخذ الاوروبيون عن العرب ما دعاه العرب تراجم أريسطو واتخذوها محورا للعلم بكل شىء ، ومضوا على ذلك دهرا . ومع مضى الزمن بدأ البصراء منهم يمدون بأعينهم الى ما وراء هذه « المسلمات » الاريسطالية ، فيتأملون ينابيع القوة العاملة فى الحضارة العربية ، وسرها الاول « التجريب » الذى رأوا منه ما رأوا وشهدوا من آثاره ما شهدوا ، وراح بعض الافراد منهم يدخلون على هذا الحقل فيخرجون منه الى ما كانت عامتهم تعتبره سحرا . وكانت الكنيسة تطاردهم أول الامر ، بل لقد مضت فى ذلك شوطا بعيدا .

ومضت السنون وتوارثت الاجيال النظر ، ودخل الى الحقل رجال الكنيسة أنفسهم فصاروا قديسين بعد أن كان العاملون فى تلك الحقول ملاعين . وآن الاوان لتعميم اجراء التجارب كأساس للسلوك العلمى المشترك . وبرز المنادون بذلك والعاملون فيه ممن اتصلت حياتهم بالمشرق الاتصال الغامض أو الواضح مثل باكون — وكانوا من القرابة من أصحاب السلطان والملك بحيث منحهم هذا القرب عصمة

وحصانة من مطاردة الكنيسة التي كان قديسوها قد وقفوا في نقلتهم عند تقديس كل ما انحدر اليهم عن أريستو ، فأصبحوا حماة علمه يحاربون كل من فكر في التأمل فيه بعد أن بدأوا بعداوة كل من اتخذه . لكن الزمن كان قد استدار ، وكان الملوك اذ ذاك قد بلغوا عهدا من الرشد لم يصبح معه للكنيسة عليهم من الوصاية والهيمنة ما كان لها في القرون السابقة فعاش مثل يكون على انحرافه ، واستطاع ديكارت « كما قالوا لنا » أن يجد الفراغ والحماية تحت جناح أمير ليكتب ما كتب مما لم يكن الا تنظيما للعمل ، وتخطيطا لمنهجه حتى يصبح سلوكا عاما بعد أن كان منحى خاصا للقادرين على طرقة في دورهم في نصف سرية . وسنرى بعد قليل من أين استقاه .

في هذه المرحلة من مراحل التطور الفكري الاوروبي برز بكون بتجاربه العملية التي تكرر واقعا تجريبيا غريبا ، وبرز ديكارت بمنهجه الذي يقول : انه نظمه في استكاف طويل ، وحاول تطبيقه نظريا في ثلاث شعب فقط من شعب النشاط الفكري الانساني .

فلسفة ديكارت اجنبية عن الوسط الذي وجدت فيه :

لم يظهر ديكارت في عهد حضارة ناشئة عن تطور محلي اصيل ، ولم يقدم مذهبه مطلقا مفلسفا الا لغرابة السلوك الذي كان يرى اتباعه على الوسط الذي كان يعيش فيه . لذلك لزمه تنظيمه والتدليل على جدواه لانه يقع موقع الغريب في الوسط الذي كان يحاول توجيهه اليه .

وما من شك في ان العقل الاوروبي قد فلسف هذه الطريقة السلوكية لانها لم تكن في حياة المجتمع الذي كان لا يزال يعيش على الاسطورة والخرافة ، وتربطه كنيسته بما حملت حملا على الاتصال به من آثار الفكر القديم . فكان لا بد من الزامها الحجة حتى تكف عن حربها للجديد ، وكان لا بد من فك اسار الناس من تحكم الكنيسة عن طريق الاقتناع .

وكان لهذا التنظيم الفضل الكبير جدا فيما جاء بعده مترتبا عليه

ناهجا نهجه في ترتيب النتائج على المقدمات ، ورصدها في قوائم توضع بين أيدي الاجيال اللاحقة لتكون أساس عملها في رفع البناء المادي الذي بناه هذا التقدم الاوروبي الى اليوم . أخذت أوروبا تزحف أول زحفها الى السلوك العلمى الذى سلكه المشرق العربى من بدء تحضره .

وما دعى « بالشك المنهجى » في أوروبا لم يكن غريبا على التفكير العربى في عهود متقدمة جدا بالقياس الى التاريخ الاوروبى . ففى الجاحظ بيان شاف لانواع الشك : منها الشك الجاحد وهو شك هادم يزلزل بالوجود الانسانى من أساسه ، ومنها الشك البصير المفضى الى اليقين العلمى .

ومن نماذج الشك الجاحد رجل وقع بين يدي المامون وبينما كان يجادله نهض اليه كاتبه فصفعه صفقة كاد يقتلع بها اضراسه ، وذهل الرجل وقال للكاتب : ابحضرة امير المؤمنين ؟ فقال الكاتب : وما وقع لك ؟ ليس الا وهما . فكأنى مسستك بالطيب . كان الرجل يمثل طائفة .

والنظرة متحدرة عن اليونان ، ولست ادرى من اين اتتهم . لكنها كانت في الشرق في الوقت الذى كان « التجريب » هو باب السلوك العلمى في تخليص التقدم المادى . ونحن نقرا خبرا عن الرجل الذى كلفه المعتضد العباسى بكشف السد الذى بناه « ذو القرنين » فأبى أن يعود الا ومعه قشور من حديد ذلك السد حتى يراه الخليفة ويتحقق على هدى من فحص العلماء له ان ترجمانه سلاما قد وجد السد المصنوع من حديد يغير ما هو معروف من انواعه في زمان الخليفة .

الاسباب المتكلفة التى يزعم ديكارت أنها أملت عليه منهجه :

كانت « منهجة » السلوك العلمى هى مطلب ديكارت . ولم يكن « التشكيك » فى حقائق الامور هو مطلبه . كان يريد الانتقال بجماعته من حالة التسليم « بغائية » ما انتقل الى المثقفين منهم عن العرب مما دعى

بفلسفة اليونان ، وهى نظر محض ، الى منطقة التجريب الصلبة للواقع المعاش ، كما كان العلم العربى فى الشرق ممثلا فيما نقل اليهم عنه .

ولذا فان ديكارت ، « يرى أن تطبيق منهجه غير صالح فى تجديد الامور العامة المتصلة بحياة الناس . وهو لا ينصح احدا بتقليده فى تطبيق هذا » المنهج لنفسه . اذ ان عقول « المدعين » الذين يبنون احكامهم على التخمين والتهجم لا تتحلى من الصبر بالقدر الذى يتيح لهم السيطرة على ترتيب افكارهم ، وغير هؤلاء اولى بهم ان يتبعوا السادة العلماء فى آرائهم ، فهذا خير لهم واجدى عليهم من ان يلتمسوا بأنفسهم خيرا منها . وهو يقول : انه سلك منهجه الفكرى هذا لانه وجد نفسه محمولا على تياره ، وذلك حينما وجد نفسه فى مواجهة آراء لغيره لم يستطع المفاضلة بينها . ولما كان قد عقد العزم على ان يعيد بناء معارفه فانه رغب عن مواجهة أى امر الا بعد ان يكون لنفسه طريقة خاصة تهديه بين الآراء .

وهذه النصيحة يقدمها الرجل الى قومه اراد بها الى تجنبهم البلبلة ، والى وقايتهم شر الهزات الفكرية عن طريق انطلاق ايدى القادرين والعاجزين على النظر ما دام حقا مطلقا للجميع .

وانا اعتقد ان مثل هذه النصيحة موجه الى مثل طه حسين فى ضالة حظه من الثقافة ، وفى طموحه الى الشهرة التى لا تقيد صاحبها بحق او بعدل ، فهو يهاجم فى سبيل تحقيقها لنفسه الاعلام من قومه فى المرحلة الافتتاحية من حياته عارفا انه فى هذا الهجوم لا يستند على حق ، ولا يطلب حقا ، ولا خيرا للناس ، لكنه طالب « شهرة » لنفسه تحله من رقابة الضمير ، وهو يعلم .

فاذا نما به الزمن فصار فى أمس الحاجة الى ما يقيم به لنفسه مكانا فى الجامعة ، ويذهب به مذهب الشهرة التى كان دائما لها طالبا فى غير حق ، مستزيذا بها من قوة فاعليته فى الحياة العامة من غير كفاية ،

فان الانتقال الى مهاجمة مقدسات أمة لا يمثل عنده أكثر من انتقاله من خطوة مهاجمة الرجال ، في سبيل تحصيل الشهرة ، الى مهاجمة المقدسات والمؤسسات القومية في هذا السبيل .

وتلك هى التى كان يخشاها ديكارت على قومه يوم وضع أمامهم منهجه العامل لبناء العلم الاوروبى لم تأت هذه النصيحة صدفة لكنها جاءت على بصيرة . والواقع انى في تصويرى اثر « منهج ديكارت » في أوروبا يجب ان احتياط فقد قلت من قبل : ان « تجارب » الحضارة العربية في المشرق والاندلس كانت قد راحت تترك تفاعلاتها في اذهان كثير من المتطلعين الى العلم الشرقى النازحين اليه .

ذلك ان الرجل كان يتأثر واقعا حضاريا متبلورا قائما في الحضارة العربية بعلومها المشهورة ، وبنتائج تجاربها في الفلك والطب والصيدلة والكيمياء ، وفي البصريات والطبيعة والرياضيات والجغرافيا والآلهيات وعلوم البحر وغير أولئك .

والاوروبيون يقولون اليوم بهذا ويقررونه على انه حقائق تاريخية غير قابلة للجدل او للممارة .

وقد بدأ بدء المتفلسفة : بدأ بالشك النظرى المحض ، فقال انه لن يعتبر الشئ حقيقة الا بعد « أن يتضح أمام عينيه وفي ذهنه الوضوح التام المتميز . فهذا هو معيار الحقيقة عنده » .

وقلت انه بدأ بنظرة الشاك المطلق تفلسفا محضا ولكنه لم يمتز فيها مضيا عمليا ولا متصلا . قال : انه يشك في كل شئ الا في ذاته . لانه اذا صح أن كل شئ في الوجود خيال فان قيام هذا الخيال في نفسه دليل على وجود تلك النفس التى تحتويه . فوجوده فيها دليل عليها ، ولكن وجودها غير دليل على وجوده . وهذا اول شئ يحمله على الاطمئنان الى الاساس ، وهو قادر بعد ذلك على ان يبدأ منطلقه الى النظر في هذه المفروضات الوجودية عسى أن تصبح حقيقة .

فبدأ بالتدليل على وجود الله مستقيماً أصل ذلك من نقيضين
موجودين في نفسه ، وهما نقصه الواقع له ، مع قيام معنى الكمال في
ادراكه . فقال : انه ناقص ، فالكمال شيء خارج عن ذاته لا يمكن أن
يتحقق له ، فهو بمقتضى وجوده في وعاء نفسه حقيقة منحدره اليه من
كائن كامل ، وليس هذا الكامل إلا الله .

ومضى لطيته شوطاً في هذا الباب لا يخرج في جوهره عن هذا . ولا
أريد أن أكشفك على نقص هذا الدليل المنطقي الذي لا يبعد إلى إثبات
شيء أكثر من إمكان وجود شيء كامل خارج عن الكيان الناقص للإنسان
قد يكون مخلوقاً غيره ، ماضياً في الوجود على نسق من التكامل غير النسق
الذي مضى عليه خلق الإنسان . ثم انه لا يمنع التعدد .

لكنه هكذا اعتقد لأنه كان لا بد أن يبدأ من منطلق فلسفي يطمئن
إليه فهو يريد السير أولاً وآخراً إلى تحقيق دفع عملي للعلم التجريبي
الذي يجده عند غيره .

ومن هذا المنطلق انتقل إلى القول بأن هذه الحقيقة الإلهية هي
المستند الذي يرتد إليه بإيمانه : ذلك أنه ما دام الله قد أوقع بنفوسنا هذا
الوضوح الفكري المتميز للأشياء فإنها لا بد أن تكون موجودة . فيجب أن
نصل بالتدرج الفكري الواضح إلى استبانتها ومتى وضحت وتميزت وجب
أن نعتبرها حقيقة قائمة ، وأن نبدأ في الاستفادة منها على هذا الأساس .
وبذلك فارق خط « التشكك الفلسفي » وعاد إلى مواجهة الواقع ، فدل
على أنه دخل على الشك اصطناعاً وانتحالا لفلسفة ليست من طبيعته ،
كما سنرى بعد .

وبدلاً من الأساليب الاستدلالية المنطقية الشائعة رسم لمنهجه
خطوات أربع يسير فيها الباحث عن الحقيقة وهي :

1 — لا تقبل شيئاً أي شيء على أنه صحيح إلا بعد أن تدرك في
وضوح أنه صحيح .

2 — جزىء كل مشكل تواجهه الى أكبر عدد من الاجزاء استطعت تقسيمه اليه ، ودعت اليه الحاجة حتى تصل الى حله ايسر حل .

3 — نظم تفكيرك بادئا بأسهل الموضوعات وأبسطها مرتقيا بالتدريج الى الصعب ثم الاصعب .

4 — كون دائما لما تحصل عليه احصاءات عددية كاملة ، وجداول بيانية شاملة لكى تتأكد انك لم يفتك شيء .

وعنده أن الوضوح ليس فى الاشياء ولكنه فى العقل الذى يحكم ، والوضوح هو معيار اليقين ، وهو الادراك الناصع البين للاشياء . ونحن اذا أدركنا الاشياء واضحة كل الوضوح متميزة المعالم كل التميز فانها حينئذ صحيحة حقيقية .

ولم يطبق ديكارت منهجه هذا فى التاريخ ولا فى الادب .

وقد رفض من جاء بعده نتائجه التى خرج بها من تلك التطبيقات ، ولكنه كان رجلا سعيد الحظ فاشتهر منهجه ، وأخذ عند المفكرين وفى الجامعات على أنه الطريقة القوية لاستخلاص الحقائق المادية اذا هو طبق فى العمل النامى فى العلوم على ضوء المنقول فعلا عن العرب . كانوا ينتقلون من حال نظرية حائرة بين الاحتمالات الفلسفية التى ترسبت عن اليونان ، وهى بنات التأمل ، واطلاق العنان للعمل العقلى الى سنة جديدة هى سنة التجريب ، وتسجيل النتائج ، وكان أهم ما يمكن أن يبعثه الرجل فى عقول جماعته المستسلمة هو الشك فى هذه المسلمات .

ونحن اذا جئنا الى المنهج من حيث هو طريقة عاملة لم نجد شيئا جديدا ، ولا ابعادا لم تجر فيها الدراسات التطبيقية فى الشرق القديم من عهد الفراعنة . وكفى أن تقرأ هيرودوتس فيما كتبه عن الوثائق الشاملة لرصد الاحداث الطبيعية فى الجو وفى الظواهر الفلكية ، وفى فيضان النيل وانتظامه ، وعلوه وانخفاضه على مدار ثلاثة آلاف سنة ، تلك الوثائق التى كانت مودعة فى المعابد ينظر فيها الكهنة وهم الامناء على العلم فى مصر فيخلصون منها دورات منتظمة طبيعية يستطيعون أن يتنبأوا على ضوءها بما سيقع فى كل عام من نظائر تلك الاحداث ، كفى أن تقرأ شهادة هذا

الشاهد الاجنبى لتعرف ان هذه القوائم الاحصائية كانت هى المنطق المتبع فى تخليص الحقائق المادية من عالمهم المحيط ، واذا اتبع هذا فى الكبار فأولى به أن يتبع فى البسائط من أمثال التحنيط ، وحسبة مقاومة المواد فى تحملها لثقل المباني القائمة جبالا انسانية شامخة ، وفى الحسبة الهندسية والفلكية المحققة التنفيذ فى بناء الهرم الاكبر وفى وضع وجهاته ومداخله وميلاناته وزواياه ، وفى غير ذلك من مظاهر حضارتهم فى الاصباغ المستقيمة منطق التكوين . فاذا اضيف الى هذا أن الاسكندر أرسل الى أريستو من بقايا المكتبة العراقية التى احرقها ، الارصاد البابلية للفلك فى ألف وسبعمائة سنة كان ذلك أكفى .

لم يكن المنهج جديدا ، ولكن أوروبا كانت فى أمس الحاجة الى نقطة بدء تضيف مظهر الشرعية على ما أخذت ، فوجدتها عند ديكارت وبيكون ، وديكارت خاصة لانه تنن للعمل هذا التقنين القريب . صنعوا فى هذا صنيعهم فى ادعاء الكشف الاول لمنابع النيل ، وفى ادعاء الكشف الاول لامريكا ، وفى ادعاء الكشف الاول للطريق الدائر بافريقية عن طريق المحيط . فأوروبا تحدد الاولية فى كل شئ بزمن تعرفها هى على هذا الشئ ولو كان معروفا قبل أن تعرفه عند غيرها قبل ذلك بألاف الاعوام . وجود أوروبا عند نفسها هو بدء الوجود . ونحن مولعون فى استخذاء الضعف باستيراد الملابس الاوروبية ما دام مكتوبا عليها : صنع فى أوروبا أو أمريكا ، ولو كانت فى الاصل مصنوعة عندنا .

لم يكن طه حسين يوم راح يترنم باسم منهج ديكارت يعرف شيئا حقيقيا عن منهج ديكارت ، ولم يكن يعرف شيئا عن أنواع « الشك الجاحظى » وهو الذى كان كثير التشديق والتشبه بالجاحظ فى أسلوبه ، ولو بعث الجاحظ فسمع هذا الهراء ، ورأى الاسلوب « القشى » ، والمعنى الرخيص الضحل ، والاضطراب المنطقى لكف عن سخريته الرائقة ، ونظر لجيلنا نظرة لا أظن انسانا يقدر على وصفها غير الجاحظ نفسه .

الفصل الخامس

— لم يكن بين ايدى الاوروبيين تاريخ حين استتجد بعضهم بديكارت

على كل حال لم يكن ديكارت يظن قط أنه سيستتجد به مستتجد فى مثل هذه التفاهة ، ولم يكن ديكارت يقدم هذه الخطوات الا ليضع البحث المادى الذى راح يطل على أوربا فى المنقولات عن الحضارة العربية على طريق تؤدي به الى نتائج متبلورة ماديا . لم يكن الرجل مريدا الى أن يلقي بجماعته فى مستهل حياتهم العلمية فى متاهات من الظن والشك والسلبية التى انتهت اليها بعض الذين اتكأوا على هذا المذهب أو هذا المنهج فى كتابة التاريخ الاوروبى من الاوروبيين أنفسهم بعده منتحلين اسمه والانتساب اليه حتى عصفوا بكل شىء فيما يمكن أن يتخذ أساسا لكتابة تاريخ أوروبى ، بل انه كان يرجو انقاذهم من مذهبهم . ولعل أولئك الذين ارتكزوا على اسم ديكارت من الاوروبيين بعده ، فنفوا به نفيا شبه تام جميع ما ترك لهم من دعوا بالمؤرخين اليونان والرومان ، كانوا أصحاب عذر فى الارتقاء فى أحضان النفى الهادم لما ادعى أولئك أنه تاريخهم ، فقد كان كله من قبيل الخيالات والمبالغات التى تستطيع أن تجد صورة منها فى حديث استرابون عن بعثة ايليوس جالوس فى جنوب الجزيرة العربية نقلا عن صديقه ايليوس جالوس نفسه . أو فى مراجعة ما كتبه يوليوس قيصر عن حروبه فى بلاد الغال أو فى الجزر البريطانية ، والاوروبيون المحققون أنفسهم قد أراحونا من ان نكون أول من يكذب يوليوس قيصر .

وفى مكان آخر من هذا الكتاب يلاقيك وصف سائح أوروبى زار اليونان فخرج منها يعجب من سخف معرفتهم للتاريخ قائلا : انهم يعتبرون تاريخا ما جاء فى التمثيليات التى يشهدونها ، وما يكتب على الجدران فى الاماكن العامة من سيرة الانتصارات العسكرية التى لا وجود لها .

ومع ذلك فقد ثارت في وجوه هؤلاء « الديكارتيين » موجة عاصفة من المعارضة هدمت طريقتهم لانهم لم يبقوا على شيء من تاريخ أو شبه تاريخ .
وهذه الموجة كانت رد فعل لموجة سبقتها هي الموجة الخرافية التسليمية ، الخس في وصفها ما جاء في كتاب بول هازار : « أزمة الضمير الاوروبى » (ج 1 ، 51 - 55) يقول :

« كان التفكير الاوروبى قد انحدر الى عدمية مدمرة أتته من ناحيتين :
الاولى : عدم التقيد بالحقائق ونقل التاريخ الى القصة ، والقصة الى التاريخ ، والضرب بينهما تحت رقابة صناعة منطقية تخرج بك عن الحق الى ما يشبهه ، والعكس ، ولكن بشرط أن يكون مقبولا . هذا مع احتقار المراجع ، وإهمال النصوص ، ومع الانصياع لمماريات الهوى ودواعيه ما دام الهوى يسناد دنيا أو عقيدة أو مذهباً أو وطناً أو ملكاً يتعصب له الكاتب .
وكانوا يدعون ذلك تاريخاً .

وزيف ذلك العمل التاريخ ، واضطربت الحقائق ، وتداخلت الصور ، واختلفت بين كاتب وكاتب ، وبين صاحب عقيدة ومعارض لهذه العقيدة .
فيخرج سان ريال حياة الدون كارلوس مخرج القصة ، ويكتب أساطير الأسبان التى تفهق بالتعصب على جمهورية البندقية . وما دام القصاصون يفعلون ما شاءوا بالتاريخ فلم لا يفعل المؤرخون بالتاريخ فعل أولئك بالقصة ؟
كان ذلك فى القرن السابع عشر .

فبنوا بناء هشاً ضخماً ، لا يثبت للهزة من أى صوب جاءت . وكان الشك يثور داخل نفوس هؤلاء المؤرخين ويأكل ضمائرهم ، ولم يكن قول أى واحد منهم يتفق مع رأى غيره فى القضية الواحدة .

وهنا وجدت فى مناقضة هذا الاتجاه الناحية الثانية ، وهى « الشك » ونهض الشك ليهدم من التاريخ بمثل ما هدم الخط الاول .

نهض الشك والتساؤل اللذان أفضيا الى الرفض التام لكل شيء :

هل الحقيقة هي مجرد تسلسل الوقائع المشبوهة اذا هي جرت في تشابه
مع الحقيقة ؟ أي اذا وفر لها عن طريق التدبير والتفكير ظاهرا منطقيا ؟

فصار الانتقال الى الشك المطلق ارتدادا من طرف الى طرف : من
التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص
المنقولة عن طريق التشكك المطلق في كل شيء .

والمنحيان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هي هدم التاريخ ،
وايقاع الاجيال في عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبل عن
الماضي عزلا تاما .

وهنا يستيقظ الضمير الانساني ، ويبرز على المسرح الفريق الذي
يسعى الى رد الانسانية الى حقيقتها الباقية ، ويحولها الى الثبات بعد
التأرجح بين هوتين .

ففي سنة 1702 يكلف الاستاذ المعروف جاكوب بيريزو نيوس — وهو
الذي كان في ذلك الحين يدرس التاريخ اليوناني واللاتيني بجامعة ليدن — القيام
بالقاء محاضرات في تاريخ الاقاليم المتحدة provinces unies فيلقى خطابه
الافتتاحي — على ما جرت عليه التقاليد — بين يدي اولى الامر في المدينة ،
وأساتذة الكليات ، والطلبة ، ويختار لخطابه موضوع « التساؤلية
التاريخية » « Le pyrrhonisme historique »

فيخبرهم في عباراته اللاتينية أنهم كانوا قد بلغوا اذ ذاك الى فترة
انتهى فيها الانتقاد الى هدم كل شيء ، وأنه يمضي خفيفا الى الاطراف ،
وأنه يفرق في أزمة عاصفة ، وأن الناس الآن فريقان : فريق يتقبل
الخرافات تقبلا أحمق ، وفريق يرفض كل محتوى للتاريخ ، وأن هذه الحالة
الاخيرة وان تكن أكثر بريقا ، وأشد اغراء ، وأسرع سيرورة فانها أفدح
خطرا : ذلك أنها لو انتصرت فستقضي على كل شيء ، وتنتهي الى
الجحود الشامل » . « la crise de la conscience européenne »

Paul Hazard P. 51 - 55, V.I.

ويسير الى القول بأنه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخي . ويهتف :
« فلتذهب التساؤلية الى الشيطان » .

ثم يقول صاحب الكتاب : « لكنه كان باقيا على بيريزونيووس أن يفعل
الكثير ، فقد كان أصحاب الحملة على التاريخ يتألفون من ثلاث طوائف
على الاقل : أصحاب ديكارت . . الخ »

وقد قلت لك ان هؤلاء الذين كانوا ينتسبون الى ديكارت في هذه
الحملة لم يدركوا ما رمى اليه ديكارت بشكه المنهجي . وهم أولى الناس
كانوا باتباع نصيحة استاذهم والقناعة بالاخذ عن غيرهم .

وقد تبين صواب رأي ديكارت في هذه النصيحة التي أسداها بدليل مما
أوقعت هذه المخالفة له من تنكيل بالتاريخ الاوروبي كما رأينا .

وهذا يقع لمن قراوا « المنهج » فكيف برجل كطه حسين حصله على
طريقة قراء الصحف التي كان منها أغلب علمه ، وفيها أودع كل علمه ؟
كان اطلاق الشك جديدا على طه حسين :

والنظرة الهادمة هذه كانت — من غير شك — جديدة عليه ، يراها
تطبق لأول مرة في ذلك المؤتمر تطبيقا ماديا منطقتا فاجأه فضاق به أول
الامر ، بل انه استنكره وفزع منه ، يقول :

« . . اننا اذا استبحنا لانفسنا الشك من غير حساب لم ندر الى أي
حد ينتهي بنا الشك في التاريخ . فما الذي يمنع الاستاذ « دوبريل »
من أن يشك غدا في وجود أفلاطون ، وبعد غد في وجود أرسطاطاليس ؟
ومن يدري لعل شخص نابليون بعد زمن قليل أو كثير يصبح عند بعض
الباحثين شخصا خرافيا كشخص هوميروس أو كشخص سقراط عند
الاستاذ « دوبريل » ؟ قلت لك ان سبيل المؤرخ تخالف سبيل الفيلسوف ،
وان الأول يستطيع بل يجب عليه أحيانا أن يقر ما ينكر الفيلسوف وأن
ينكر ما يقر الفيلسوف . » (من بعيد ص 92) (حتى هذه المعاني في التفريق

بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف سمعها في المؤتمر نفسه — كما يقول هو في ختام مقالته .

لكن ذلك كان طه حسين يقوله سنة 1923 حين شهد هذا المؤتمر في بلجيكا ، غير أنه كان مشهدا لفته كله فقر بنفسه منذ بذرة مواتية ، راحت تتحرك وتتصور وتزحف الى امانيه ، في بناء كرسيه الجامعي الجديد ، فما كادت تصل به الى سنة 1925 حتى كان قد كيف على غرارها كل ما يمكنه ان يملأ به ساعات العمل الجامعي ، ما دام أنه لم يكن لديه شيء حقيقى في مادة العمل نفسه .

وقد رأينا من قبل اعترافه بهذا بين بدي كتابه موجهها في اهدائه الى عبد الخالق ثروت : انه الآن يتفرغ لعمله الجامعي بعد عمله السياسى وبذلك صار « نفى الادب الجاهلى » مادة لملء ساعات درس « الادب الجاهلى » . وهذه هي الحقيقة التى لحقناها وأدركناها حسا ومفهوما عندما جئنا نطلب العلم في كلية الآداب سنة 1929 — 1930 ، والتحقتنا بقسم اللغة العربية . لم يدرس الاستاذ لنا قصيدة جاهلية واحدة ، بل انه لم يشرح لنا بيتا جاهليا واحدا انما كان شغله الذي يملأ به ساعات العمل هو مادة كتابه الذي عدله وقدمه تحت عنوان : « نفى الادب الجاهلى » .

فأما اتصالنا بهذا « الادب » ذاته فقد وكله طه حسين الينا نحن الطلبة تحت شعار أبحاث يدير كل طالب منا واحدا منها باسم شاعر من الشعراء الجاهليين . وكان همه من ذلك أن ننتهى الى ما انتهى اليه هو في محاضراته التى كان يقدم فيها محتوى كتابه . وكم كان يفزعه أن ننقض رايه استدلالا بما كنا نجده في الشعر نفسه من تناسقه مع التاريخ .

والواقع أن طه حسين لم يصنع هذا مع الشعر الجاهلى وحده ، وله حوله كتابه ، ولكنه كان يصنعه في جميع دروسه في عصور الادب العربية اللاحقة وكان يتولى تدريسها لنا كلها ، لم يأذن لغيره في تدريسها الى

أن خرج من كلية الآداب الى وظيفة « المستشار الثقافى » فى وزارة التعليم .
فكنا نحن نعرف « الشعر الجاهلى » عن طريق اتصالنا المباشر بالشعر
الجاهلى أما هو فكان فى غنى عن هذا الشعر قانعا منه بالفتات التى
كان يثلقها ، ويحكم عليها « شيوعا » ، ويحكم بحكمه عليها على
الشعر الجاهلى استقصاء . وحكمه فى كل هذا حكم مرتجل مبنى على
النفى التحكمى للتاريخ متسترا وراء ما دعاه شك ديكارت ، وهو يأتيه بعد
نفى التاريخ ظنا محضا فاذا مضى فى ظنه شيئا انقلب الى اعتباره يقينا
فأكده وأمضاه ابتسارا فجا على غير ما عرف العقل الانسانى فى تاريخ
التفكير الطبيعى المؤلف .

الفصل السادس

— أنقد ناقدى طه حسين

وأبرع ما كتب فى نقد « كناشة » طه حسين هو قرار الاستاذ محمد نور
رئيس نيابة مصر الذى كلف بالتحقيق مع طه حسين فقد جاء دراسة
علمية دقيقة لهذه الكناشة ولموضوعها الاخطر ، يمضى صاحبها فيها على هدى
مكين من انتظام فكر القاضى ، وسلامة استدلاله . ومنهج الرجل صاحب
الذهنية القضائية فيه تطبيق سليم لمنهج الباحث العلمى الذى يقدم النموذج
العامل للبحث العلمى النظيف فى أخطر القضايا التى أثارها طه حسين فى
كتابه بحيث لا تستطيع أن تتخلص من املاء تفرضه عليك المقارنة بين هذه
الدراسة الصادرة باسم « قرار النيابة » وبين هذا الهذر الذى صدر تحت
اسم « كتاب فى الشعر الجاهلى » فلا تأسى لان « نورا » رئيس نيابة مصر لم
يكن هو الاستاذ الجالس فى الجامعة مكان طه حسين . ونجاح الاستاذ « نور » ،
مع دخوله المفاجئ على البحث التاريخى والادبى ، دون تهيو له سابق
تشهد به شهادة جامعية ، وفى فترة « التحقيق » القصيرة ، دليل على
« ارتجالية » طه حسين وحرمانه من أداة العمل .

فالرجل القانونى يعمل بذهن مستثير ، وبلب خال من عقد النقص التى أورثتها لطفه حسين ظروف تأخره فى مجال الدرس والتحصيل ، ووقوعه المفاجىء وثبا بين جماعة المستشرقين فى أوروبا على غير تمهيد مؤنس بالثقة بالنفس ، يراهم يتناولون القضايا تناولا يختلف فى أسلوبه عن أسلوب تناول هذه الطائفة من شيوخ الازهر الذين سقط طه حسين بين أيديهم فى الشهادة الازهرية ، فهو عليهم ناقم ، ولهم ماقت يتلمس الطريق الى الازراء بهم استرداداً لاعتباره الشخصى ، فيجده فى أمرين : الاول فى الموازنة بين عمل هؤلاء المستشرقين وبين عمل الازهرين ، والخروج الى تحقيقهم واصغارهم ثأراً لنفسه ، وانتقاماً للصفار والهوان اللذين وضعوه بهما ، وباصطناع آراء المستشرقين ومذاهبهم ما دامت تخالف ما عند الازهرين ، وتضرب ما عندهم مما لم يستطع أن يبلغ فى تحصيله ما كانوا يطلبونه منه حتى يجوز الامتحان امامهم .

والثانى : اتخاذ سمت « العلماء » بهذا الذي أخذه من المستشرقين مما لا عهد به لشيوخ الازهر الذين أسقطوه من قبل ، ومما يتناقض تناقضاً تاماً مع ما عندهم ، ليظهر بهذا أنهم متأخرون فى حقل العلم الذى يتصدون للعمل فيه بالقياس الى تقدمه هو . وقد ساق هذه « الطبخة » تحت شعار « تجديد البحث العلمى » و « اتباع المنهج الديكارتى » . ولذا فانه لم يرد رأياً مما قدمه الى صاحبه مع أنها جميعها قد أخذت عن المستشرقين

ونحن اذا جئنا الى هذا البحث « النيابى العلمى الصحيح » الذى سيق تحت اسم « القرار » وجدنا فيه التطبيق الناضج لما يمكن أن يسمى بحق « الاحتراس العلمى » الذى يحقق لديكارت ما كان يطمح الى تحقيقه بمنهجه فى موضوعات العلم الخارجة عن نطاق التجريب . فليس المقصود بالشك عند ديكارت هو الهدم ، ولا الجحود ، وانما المقصود عنده أن يكون « التشكك » سبيلاً الى بلوغ الحقيقة ، وليس الى هدم الخبر المتواتر عبر اجيال من الانسانية تتفق عليه — وهى بعد صاحبة التجربة التاريخية التى يلخصها الخبر — اتكاء على التخمين والظن والهوى ،

وادعاء التحقيق في ماض ذهب لا نملك قدرة على اعادته ، ولا على ابداء تناقضه . ولذا فانه لم يطبق منهجه على التاريخ .

واذا بلغ الفرض الذي تنهض عليه هذه التخمينات حد اتهام اجيالنا كلها بالكذب والانتحال ، والتخصص في صناعة الشعر المكذوب ، ونسبته الى الماضين وكانت هذه القاعدة الفرضية هي الاساس الذي تنهض عليه فروض وظنيات أخرى لا تلبث بدورها أن تستحيل عند صاحبها الى أحكام يقينية فان هذا يصبح منتهى الانحراف المنطقي ، وغاية العبث بمقدرات الامم واقدارها .

ولعل لا اطلب ما يعسر تحقيقه حين اطلب الى كل باحث أن يقرأ هذا « القرار القضائي العلمى » ليقف بنفسه على القدر الذي يجب أن يتسلح به الباحث عند الدخول على الحكم في كبريات الامور وصفرياتها ما دامت تتصل بتاريخ الشعوب . فالتاريخ ليس لعبة لاعب ولا هزل هازل . وقد اعتدت أبدا أن أنظر الى الباحث الناقد نظرتى الى قاض يقضى في أخطر ما يقضى فيه قاض : فهو يحكم على شعوب فينال من أخلاقها ومن سمعتها ، ومن رسالاتها بأفدح مما ينال القاذف للفرد . وقذف الفرد يعاقب عليه القانونون .

ولو أن القانون يأخذ الناس بجريمة القذف في حق الشعوب والامم بمثل ما يأخذهم بجريمة القذف في حقوق الافراد لغابت هذه « العنتريات » المتهاوية في معالجة التاريخ . فمقاييس « العدل القضائي » التى كانت تفرض على الاستاذ نور بحكم الممارسة هذا المسلك العلمى النظيف كانت العامل المؤمن له فى الوصول بالبحث الى خير ما يمكن أن يتحقق له من السلامة . « ورئيس نيابة مصر محمد نور » لم يحاكم موضوعات « كتاب » طه حسين فحسب ولكنه حاكم معها عقله ، وراح فى رفق واضح ، ورحمة مستكبرة يلتمس « نية الكاتب » على ما يمكن أن تتبدى به بين سطوره فخرج الى تجريح عقله ، والى رفض قضاياه واسقاطها عن طريق العرض العلمى

النقدى المعتمد على المراجع ، والى تبريء « نيته » اعتمادا على اعتبار :
أن الشبهة تقوم الى جانب مصلحة المتهم . وهى المرتبة العليا من مراتب
الحكم القضائى الاسلامى .

وقد كان هذا « القرار القضائى البصير الواعى » يضغط على نفس
طه حسين ضغطا خانقا حتى انه كان يطلبه من الاسواق بعد ان تطوع
بعض خصوم طه حسين بطبعه ونشره فى الاسواق . وقد عثر لسانى
أمامه مرة بأن عندي نسخة من هذا القرار فأصر على ان يأخذها منى
بحجة ان مكتبته تخلو منه . وبعد ان أعطيته نسختى عرفت من بعض
المقربين اليه انه يجمع نسخه . وكان التقرير صغيرا لا يكاد ثمنه يبلغ الا
القدر القافه فلم يكن الحصول بالثمن على النسخ التى اتصلت بيده منه
بالامر العسير .

قضية وعلاجها :

وانا أقدم منه صورة لمعالجة قضية من القضايا التى تناولها « كتاب »
طه حسين ، وهى قضية « العربية العدنانية وعربية حمير و فرق ما
بينهما » . يقول الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر فى معالجة هذه
القضية ، وأنا أنقل عن « القرار » نصا دون تصرف :

« عن الامر الاول :

من حيث انه ما يلفت النظر ويستحق البحث فى كتاب الشعر الجاهلى
من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى ، انما هو ما تناوله المؤلف بالبحث
فى الفصل الرابع تحت عنوان « الشعر الجاهلى واللغة » من ص 24 الى
ص 30 .

ومن حيث ان المؤلف بعد ان تكلم فى الفصل الثالث من كتابه على
ان الشعر المقال بأنه جاهلى لا يمثل الحياة الدينية والعتلية للعرب
الجاهليين ، وأراد فى الفصل الرابع ان يقدم ابلغ ما لديه من الادلة على
عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر فقال : ان هذا الشعر بعيد

كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي زعم الرواة أنه قيل
فيه :

وحيث أن المؤلف أراد أن يدل على صحة هذه النظرية فرأى بحق
من الواجب عليه أن يبدأ بتعرف اللغة الجاهلية فقال : « ولنجتهد في
تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم
الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه » .

وقد أخذ في بحث هذا الأمر فقال : أن الرأي الذي اتفق عليه الرواة
أو كادوا يتفقون عليه هو أن العرب ينقسمون إلى قسمين : قحطانية منازلهم
الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز ، وهم متفقون على
أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ،
وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة
أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت
لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة ، وهم
متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن
إبراهيم ، وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية خلاصته أن
أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم .

وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة في هذه النقطة قال :
أن الرواة يتفقون أيضاً على شيء آخر : وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة
حمير وبين لغة عدنان مستنداً على ما روى عن أبي عمرو بن العلاء من أنه
كان يقول : « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » . وعلى أن البحث
الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب
البلاد العربية واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد . وأشار
إلى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو
والتصريف .

بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال إنكاري فقال : إذا

كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين : لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة ؟

ثم قال : انه واضح جدا لمن له المام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الاقاصيص والاساطير خاصة ان هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية او اقتصادية او سياسية .

ثم قال بعد ذلك :

« للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدث بهجـرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » .

وظاهر من اراد المؤلف هذه العبارة انه اراد ان يعطى دليـله شيئا من القوة بطريقة التشكك في وجود ابراهيم واسماعيل التاريخي . وهو يرمى بهذا القول انه ما دام اسماعيل — وهو الاصل في نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة — مشكوك في وجوده التاريخي فمن باب أولى ما ترتب على وجوده مما يرويه الرواة .

اراد المؤلف ان يوهـم بأن لرائه أساسا فقال : « ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن من جهة أخرى » .

ثم اخذ يبسط الاسباب التي يظن انها تبرر هذه الحيلة الى ان قال :

« أمر هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام بسبب ديني وسياسي أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الادبي واللغوي الا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى واذن فنستطيع ان نقول ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن انما

هى كالصلة بين اللغة العربية واى لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم كل ذلك أساطير لا خطر له ولا غناء فيه . . »

وهنا يجب ان نلاحظ على الدكتور المؤلف للكتاب .

1 — انه خرج من بحثه هذا عاجزا كل العجز عن أن يصل الى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله . وبيان ذلك أنه وضع فى أول الفصل سؤالاً وحاول الاجابة عليه ، وجواب هذا السؤال فى الواقع هو الاساس الذي يجب ان يركز عليه فى التدليل على صحة رايه : هو يريد ان يدل على أن الشعر الجاهلى بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة فى العصر الذي يزعم الرواة انه قيل فيه . وبديهي أنه للوصول الى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور :

- 1 — الشعر الذي يريد أن يبرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية .
- 2 — الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .
- 3 — اللغة التى كانت موجودة فعلا فى الوقت المذكور .

وبعد أن انتهى له هذه المواد يجري عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذى روى أنه قيل فيه . ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدعيه .

لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله :

« لنجتهد فى تعرف اللغة الجاهلية هذه ، ما هى ، أو ما اذا كانت

فى العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلى هذا قد قيل فيه ؟ »

وتتضح أهمية الاجابة عنه .

ولكن المؤلف وضع السؤال وحاول الاجابة عنه ، وتطرق فى بحثه

الى الكلام على مسائل فى غاية الخطورة صدم بها الامة الاسلامية فى أعز

ما لديها من الشعور ، ولوث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل
بغير فائدة ، ولم يوفق الى الاجابة ، بل خرج بغير جواب اللهم الا قوله :

« ان الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية انما هى
كالصلة بين اللغة العربية واى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة » .
وبديهي ان ما وصل اليه ليس جوابا عن السؤال الذي وضعه .
وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض ،
ولا يمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من انه كتب الكتاب للاخصائيين من
المستشرقين بنوع خاص ، وان تعريف هاتين اللغتين عند الاخصائيين
واضح لا يحتاج الى ان يذكر ، لان قوله هذا عجز عن الجواب . كما ان
قوله : ان اللغة الجاهلية في رايه وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان
لا يمكن ان يكون جوابا عن السؤال الذي وضعه لان غرضه من السؤال
واضح في كتابه اذ قال :

« ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى » . وقد كان قرر قبل
ذلك : « فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود
الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها
الالفاظ من حيث هى الفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازا
مرة أخرى وتتطلب تطورا ملائما لمقتضيات الحياة التى يحيها اهل هذه
اللغة » . فبعد ان حدد هو بنفسه معنى اللغة الذى يريده فلا يمكن ان يقبل
منه ما اجاب به من ان مراده ان اللغة لغتان بدون ان يتعرف على واحدة
منهما .

فالمؤلف اذن في واحدة من اثنتين : اما ان يكون عاجزا ، واما ان يكون
سوء النية قد جعل هذا البحث ستارا ليصل بواسطته الى الكلام عن
تلك المسائل الخطيرة التى تكلم عنها في هذا الفصل ، وسنتكلم فيما
بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائى .

2 - انه استدل على عدم صحة النظرية التي رواها الرواة : وهى تقسيم العرب الى عاربة ومستعربة ، وتعلم اسماعيل العربية من جرهم بافتراض وضعه فى صيغة سؤال انكارى :

اذا كان ابناء اسماعيل قد تعلموا العربية من اولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعدما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ؟

يريد المؤلف بهذا ان يقول : لو كانت نظرية تعلم اسماعيل واولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب ان تكون لغة المتعلم كلغة المعلم .

وهذا الاعتراض وجيه فى ذاته ولكنه لا يفيد المؤلف فى التدليل على صحة رايه ، لانه نسى امرا هاما لا يجوز غض النظر عنه . هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يفصد بلغة عدنان اللغة التى كانت موجودة وقت نزول القرآن ، لانه يرى من الاحتياط العلمى ان يقرر ان اقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ، وهو يعلم ان حمير آخر دول العرب القحطانية ، وقد مضى من وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا اي أنه قد انقضى من الوقت الذى يروى ان اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذى اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا ، فهل يريد المؤلف مع هذا ان يتخذ الاختلافات التى بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله فى اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظروف ؟ ان الاستاذ قد اخطأ فى استنتاجه من غير شك . ونستطيع اذن ان نقول : ان استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التى يريد ان يهدمها ،

وانه اذا ما ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين فان هذا لا ينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ، ولا يضيرها ان الاستاذ ينكرها بغير دليل ، لان طريقة الانكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدا في متناول كل انسان عالما كان او جاهلا .

على اننا نلاحظ ايضا على المؤلف انه لم يكن دقيقا في بحثه ، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد كل التشدد في التمسك بطرق البحث الحديثة : ذلك انه ارتكن على اثبات الخلاف بين اللغتين على امرين :

الاول — ما روى عن ابي عمرو بن العلاء من انه يقول : ما لسان حمير بلساننا ، ولا لغتهم بلغتنا .

والثاني — قوله : ولدينا نقوش ونصوص تمكنا من اثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف ايضا .

اما عن الدليل الاول فان ما رواه عبد الله بن سلام الجمحي مؤلف طبقات الشعراء عن ابي عمرو بن العلاء هو « ما لسان حمير واقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وقد يكون للمؤلف مأرب من وراء تغيير هذا النص ، على ان الذي نريد ان نلاحظه هو ان ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية في الصفحة نفسها ما يأتي :

« واخبرني يونس عن ابي عمرو قال :

العرب كلها ولد اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم » . — راجع ص 8 من طبقات الشعراء طبعة السعادة — فواجب على المؤلف اذن وقد اعتمد صحة العبارة الاولى ان يسلم ايضا بصحة العبارة الثانية ، لان الراوي واحد والمروي عنه واحد .

وتكون نتيجة ذلك انه فسر ما اعتمد عليه من اقوال ابي عمرو بن العلاء بغير ما اراده ، بل فسر به بعكس ما اراده ، وتعين اسقاط هذا الدليل .

واما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : « ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكنا من اثبات هذا الخلاف » .

فأردنا عند استجوابه ان نستوضحه ما أجمل ، فعجز . وليس أدل على هذا العجز من ان نذكر هنا ما دار فى التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة :

س — هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى ، ولغة حمير ، وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ، ومدى هذا الفرق ، وذكر بعض امثلة تساعدنا على فهم ذلك ؟

ج — قلت : ان اللغة الجاهلية فى رأى وراى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الاقل ، أولهما لغة حمير ، وهذه اللغة قد درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم . ولم يكن شىء من هذا معروف (؟) قبل الاكتشافات الحديثة . وهى كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى التى سألتكم عنها مخالفة جوهريّة فى اللفظ والنحو وقواعد الصرف . وهما (؟) الى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها الى اللغة العربية الفصحى . وليس من شك فى أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية . فأما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ، ولا بد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

س — هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟

ج — أنا لا أقدم شيئاً .

س — هل يمكن ان تبينوا الى أي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية،

ومبدأ وجودها ان أمكن ؟

ج — مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك في انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول المسيحى ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام . ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغة القرآن .

س — هل يمكن لحضرتكم أيضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

ج — ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية وكل ما يمكن ان يقال بطريقة عملية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة نبطية . واذن فقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان أقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية السى الآن انها هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا .

س — هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط ؟

ج — ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع ان تبقى دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

(قرار النيابة في التحقيق مع طه حسين من ص 35 — 45 — طبع بيروت سنة 1972) .

الفصل السابع

— كشف اجمالى مركز للحقائق التى
أسفر عنها هذا القسم من قرار النيابة

أريد أن نتوقف هنا قليلا لنراجع حسابات طه حسين فى هذا الجزء من قرار النيابة ، لنضع النقط على الحروف فان هذا النائب من الذكاء بالقدر الذى يجعل لوثباته الفكرية قدرا من الدهش قد يشغل عن تميز بعض النتائج الاساسية من حيث تأثيرها فى القضايا التى أثارها طه حسين فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » :

1 — ساق الاستاذ محمد نور (رئيس نيابة مصر) طه حسين الى الاعتراف بأمور كانت هى الفصل الحاسم فى اسقاط المزاعم العراض التى اتكا عليها طه حسين فى المحاولة العاجزة لتزييف التاريخ العربى والاسلامى .

وقد سار الاستاذ نور فى معالجة القضايا مع الرجل الهارب سيرة الصائد البارع يسد على صيده منافذ الهرب منفذا بعد منفذ ، ويحمله بالتدريج من المنسرب الضيق الى الاضيق ، ويدفعه الدفع الرفيق آخر الامر الى المازق المسدود الذى لا مهرب منه الا الى شبابه ، فيقع فيها مستسلما ذليلا لا يجد وسيلة الا اليه .

2 — ساقه آخر الامر الى التسليم بأن اللغات « لا تستطيع أن تبقى قرونا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير » . وجعله النائب بهذا التسليم يقدم « الاعتراف » الواضح بما قاله النائب فى قراره وهو :

« هو يشير الى الاختلافات التى بين لغة حمير ولغة عدنان ، وهو يقصد بلغة عدنان التى كانت موجودة وقت نزول القرآن لانه يرى من الاحتياط العلمى أن يقرر أن أقدم نص عربى للغة العدنانية هو القرآن ،

وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية ، وقد مضى من وقت وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جدا ، أي أنه قد انقضى من الوقت الذي يروي أن اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده ، ولكنه على كل حال زمن طويل جدا لا يقل عن عشرين قرنا .

فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التي بين اللغتين دليلا على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابا للتطور الواجب حصوله في اللغة بسبب مضى هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالى العصور من تتابع الاحداث واختلاف الظروف ؟

ان الاستاذ قد أخطأ في استنتاجه بغير شك . ونستطيع اذن ان نقول ان استنتاجه لا يصلح دليلا على فساد نظرية الرواة التي يريد أن يهدمها ، وانه اذا ما ثبت وجود اختلاف — مهما كان مداه — بين اللغتين فـان هذا (الاختلاف) لا ينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ، ولا يضيرها ان الاستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل لان طريقة الانكار والشك طريقة سهلة جدا في متناول كل انسان :
عالمنا كان أو جاهلا .

كانت هذه هي القضية الاولى التي اثبتها باستدلاله الدقيق الهاديء الاستاذ نور (رئيس نيابة مصر) في بحث علمي صادق أجراه ، لم يمض اليه الا بعد ثقتته بأنه قد حصل « اعتراف » محاوره بسلامة الاساس الذي اقامه عليه : وهو أن اللغة التي تعلمها اسماعيل من جرهم لغة قديمة قد مضى على تعلمه اياها ما يزيد على ألفى سنة خضعت خلالها للتطور والتبدل الطبيعيين في بيئتين مختلفتين : الاولى الحجاز ، والثانية اليمن فتحولتا بحكم اختلاف البيئتين ، وبحكم اختلاف الاحداث التي نزلت بحياة الشعبين ابني الاصل الواحد ، تحولتا الى لهجتين متباعدتين ، مهما زاد

بينهما هذا التباعد ، فانهما كانتا من أصل واحد يوم تعلمهما اسماعيل الشمالي الأصل من جرهم الجنوبية الأصل ؟ فاتخاذ المراحل الأخيرة من صورتها وما فيها من خلاف أساسا للحكم بتزييف تاريخ تديم وجد قبل وجود هذا الخلاف عمل غير علمي ، ومنهج فاسد .

وجدير بى أن أتابع هذا الاستاذ الجليل « نور » فى طريق استدلاله فأنظر الى القضية من زاوية المثل الذي أثاره طه حسين نفسه ، وكان أولى به أن يهرب منه ، وهو :

1 — هذه اللغة السريانية التى أشار صاحبنا اليها ، والى التفاوت الواقع بينها وبين اللغة الفصحى ، وقدمها نموذجا ومثلا للخلاف القائم بين الحميرية والفصحى أليست هى والفصحى تطورا عن أصل واحد — هو اللغة السامية الأم — هو الذى تطورت عنه الحميرية والفصحى والحبشية جميعا ؟

2 — هل منع هذا الاختلاف الذى نزل بالفروع بعد أن انعزل كل منها فى بيئته التى قر بها أهله أن يكون أصل لغتهم واحدا ، وأن يكونوا جميعا قد برزوا من أصل واحد ؟

3 — هل اعتمد علماء اللغات على هذا الخلاف للخروج الى القول بأن هذه اللغات لغات أقوام يبرأون من الأصل الواحد الذى ينسبون اليه ؟ أو الى أن هذه اللغات بحكم ما بينها اليوم من خلاف لا ترجع الى أصل واحد ؟

لم يقل أحد منهم هذا قط ، بل انهم قالوا : ان هذه الشعوب كلها من أصل واحد ، وان هذه اللغات كلها بنات « أم واحدة » هى اصطلاحا « السامية الأولى » ، وبعضهم يقول بأن « الفصحى » هى هذه « اللغة الأم » .

وكان اعتمادهم فى الخروج الى هذه النتيجة هو لمح « وجوه التشابه » مع قيام « وجوه الخلاف » الواسعة بين هذه اللغات . ذهبوا

كلهم — وهم العلماء عند طه حسين — مذهباً ذهب هو الى نقيضه وخرجوا الى نتائج أراد هو أن يخرج الى عكسها . أثبتوا « القرابة والنسب » ، وأراد هو أن يخرج الى « القطيعة والانكار » ، ورتب على الخلاف الحاضر انكار قضايا من أخطر قضايا التاريخ والدين خطأ وجهلاً .

وقد أدرك « الاستاذ نور » بقوة أن أصل هذا التردّي هو « الجهل » والرجل كيس ، رائع الادب ، فراح يلمح ولا يصرح يقول في آخر فقرته الماضية :

« والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جداً في تناول كل انسان : عالماً كان أو جاهلاً » .

ولكنه كان كذلك قاضياً محققاً فمضى عجلاً الى هدفه من كشف حقيقة « الجهل » المائل « وراء كل ادعاءات العلم والبحث العلمى الحديث » التى أشار اليها في تهكم بين عباراته الماضيات .

مضى يسأله أسئلته التى أوردتها ويطلب اليه تقديم النصوص المثبتة والمبينة لقدر الخلاف بين الحميرية التى ادعى طه حسين أنه يعرفها وبين الفصحى الحالية . هذا مع أن الموضوع كان قد أصدر فيه القاضى حكمه الحاسم الذى لا سبيل الى هزه ، ولا حاجة له بما بعده . الا أن الرجل كان فى حاجة الى أن يضع الامور بين طه حسين وبين الامة التى هاجمها فى تاريخها ، منتحلاً فى الهجوم عليها علماً ليس هو منه فى شىء ، وفى دينها ، وفى خلقها ، وفى قرآنها ، كان يريد أن يضع الامور موضع التيقن والتأكيد : كان يريد أن يقدمه عارياً للناس كما هو فمضى يطلب منه أن يعرفه على اللغتين ، وعلى وجوه الخلاف بينهما ، وأن يؤيد أقواله ببعض النصوص الكاشفة لوجوه الخلاف بين الفرعين الجديدين اللذين كان طه حسين يحاول الارتكاز عليهما فى خطأ أساسى ابداه القاضى . كان الرجل يريد أن يتف على ما عند طه حسين من علم حقيقى بهذه القضايا التى اتخذها مرتكزات

للهجوم على أقدم مقدسات الإنسان .

فاذا « بالعالم » يضطرب ، وتزلزل الأرض من تحت قدميه ، ولكنه يأبى الا الاحتجاب وراء التلويحات العامة بالعلم الواسع العريض الذي يشرك نفسه فيه مع القدماء دعوى كاذبة ، ومع المستشرقين . ولاول مرة نجده يتشبث بالمستشرقين وعلمهم في محاولة يائسة للوقوف على قدميه فيسقط فيما هو أبشع وأدل على الجهل والادعاء .

ذلك أنه لجأ الى التعميمات فذكر لغة حمير التى « درست ، ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم » . وكيف أن هذا كان شيئاً غير « معروف قبل الاكتشافات الحديثة » .

ومن الظريف الطريف فى هذه المناسبة أن المعجم المعتمد عليه فى تفسير النقوش الحميرية التى عثر عليها كان هو المعجم العربى نفسه ، لم يوضع لتلك اللهجة معجم خاص بها فضلاً عن « المعاجم » بالجمع « أما كتب القواعد والتصريف التى يتحدث عنها فكانت حتى ذلك العهد لا تزيد على كتيب صغير جداً لا ترتقى صفحاته الى العشرين صفحة — فيما اذكر فليس الكتاب بين يدي الآن — وهو للمستشرق جويدي .

والقواعد المدرجة فى هذا الكتاب لا تتجاوز أداة التعريف وأداة التنكير ولا يقدم الكتاب فى الواقع أكثر من صورة للحروف اليمينية القريبة التكوين جداً من الحروف العربية التى تعرف باسم خط الجزم .

ولا اكاد أرتاب فى أن الرجل الذى بحث موضوع الكتاب الطهوي بمثل الدقة التى بحث بها الاستاذ « نور » الكتاب ، ورجع فى سبيل التهيؤ له الى ما رجع من أصول ومصادر ، قد اتصل بهذا الكتاب وعرف بالمكابدة أين تقع الحميرية من العربية الفصحى ، بل لعله اتصل بها كذلك عن طريق الدارسين المصريين المتخصصين فى هذا الفرع من المعارف القديمة ، وقد جربت الأمر بنفسى بعد أن فارقت عهد الطلب بزمان قصير فقرأت بعد قليل من ساعات العمل فى هذا الباب جميع النصوص التى كان الدكتور يحيى

نامى قد ادار حولها موضوع رسالته للدكتوراه ، ونشرها ، قراتها بعد ان
اهداهما الى .

و « نور » ليس اقل منى ان لم يكن اكثر . فلا غرابة اذا كان الرجل
قد أدرك، هذا التهافت والصخب بدق طبل اجوف . ثم ان طه حسين في
التجائه الى مقارنة بعد ما بين الحميرية والفصحى ببعد ما بين السريانية
والفصحى كان يقدم الدليل على سقوط نظريته (ان اصررنا على اعطاء
هذا الذلط اسم النظرية) .

ولا كاد طه حسين يصل الى ختام اجابته حتى كان قد انتهى الى
اقصى درجات المغالطة . فلقد كان يكفى في الاجابة على سؤال رئيس نيابة
مصر بيان بعض الادوات المتخالفة مثل اداتى التعريف والتنكير ، وموقع
اداة التعريف فى الحميرية فى آخر الاسم مقابل وضعها فى الفصحى فى
أوله . وكان يمكن ان يقدم مثلا لاختلاف معانى الالفاظ لفظ « ثب » او
شيئا من ذلك مما ورد فى المعاجم العربية .

غير ان طه حسين لم يكن يعرف حتى هذه البسائط الاولى لانه
اخذ كل ما عرف من هذا الذي قاله من غير اصل الا ما يشبه الشائعات
من المعارف الاولى فى الموضوع . فراح يفتى بما شاء متصورا انه اذا كان
قد عرف ، — وهو الذى لا يعرف — هذا القدر فان المختصين لابد ان تكون
بين أيديهم المعاجم وكتب القواعد التى أظنه تصورها على نور كتب قواعد
الفصحى ، ضخمة ممتلئة . والنصوص التى ظنها طبعت فى تلك الايام
لم تكن تزيد على اصابع اليد الا قليلا فظن ان ما نشر منها وترجم قد ملأ
الدنيا وشغل الناس ، لذلك جاء رده غريبا فقال :

(فأما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لى ،

ولابد من الرجوع الى الكتب المدونة فى هذه اللغة » .

ولكن « نورا » لم يفلته ، فقد عرف انه قد قبض آخر الامر على
فريسته ، فأحكم القبضة ، يقول له فى أدبه الجم : « هل يمكن لحضرتكم

أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟ » .

ويأتى جواب الرجل الكاشف عن حقيقته :

« أنا لا أقدم شيئا » .

طبعاً هو لا يقدم شيئاً . وقد أجاب عن الشرط الثانى من سؤال قاضى التحقيق مضمراً الإجابة عن الشرط الاول . وما من شك فى أن الرجل الذكى قد أنصفه فقد طلب منه بيان بعض مراجعه أو كلها ان كان قد رجع فيما يقوله الى مراجع فبقى مشوشاً فى ذاكرته منها ما بقى ، ولكن لم تبق النصوص أو المعارف المحدودة التى تعين على استحضار الامثلة .

وكأن « نورا » قد خشى أن يسقط « طالبه » فى الامتحان ، فقدم له « الملحق المنقذ » بأن ترك له حق الرجوع فى داره أو فى المكتبة العامة الى نفسه أو الى خبير يتم له ما عجز عن الاتيان به ، فاذا به يلقى بيد اليائس فرد رده : « أنا لا أقدم شيئاً » .

وكان جديراً بالقاضى عندئذ أن يقنع ، وان ينتهى — على أدبه الفزير — الى الحكم بأن « الطالب الكبير قد سقط فى الامتحان » .

فقال قولته التى مرت بنا وتضمنها قراره : « وأما عن الدليل الثانى فان المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : ولدينا الآن نقوش تمكننا من اثبات هذا الخـلاف » .

فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز . (ص 43 — المرجع السابق) .

لقد كان للأستاذ وكيل النائب العام قدرة خارقة من قدرات العمل القضائى فانه لم يعتبر نفسه مسؤولاً عن حمل « المؤلف » — على رائع اختياره للاسم — على الاعتراف الكامل بأنه كان مدعياً للعلم ، جاهلاً بما زج بنفسه فيه من قضايا التاريخ والادب واللغات ، داخلاً على ما

ليس له نية ، « بعناوين » من المعارف لا تكفى طالبا مبتدئا ، ولكنه اعتبر نفسه كذلك مسؤولا عن تحقيق القضايا العلمية الخطيرة التي تعرض لها هذا « المؤلف » الفج فرجع الى المراجع الاصلية التي لم يرجع اليها الاستاذ الجامعي ، ووازن وقارن وقاس واستدل وانتهى الى وضع الامور في مواضعها الصحيحة ، وأبرز الاخطاء الصارخة في الاستدلال .

ومن أجمل ما رأيته في قياساته الفقهية تنبئه الى التحوير المقصود الذي أصاب به « المؤلف » نص ابن سلام الاول الخاص « بلسان حمير واقاصى اليمن » وتنبئه الى وجوب الربط بين دلالتى هذا النص من اقوال ابن عمر بن العلاء وبين دلالة نصه الثانى الذي نسب فيه العرب كلهم الى اسماعيل الا حمير وبقايا جرهم . وحجته فى ذلك فقهية صحيحة : وهى أنه ما دام المروي عنه واحدا والراوي واحدا فان محاولة « المؤلف » الخروج من أحدهما بحكم يناقض ما جاء فى الآخر خطأ يسقط النتيجة والحكم وفيه الدليل على أن المعنى الذي ذهب اليه « المؤلف » طه حسين انحراف بمقصد الرجل الذي يفسر بعض كلامه بعضه ، ولو أن أبا عمرو بن العلاء قصد بدمه الاول الى معنى يريد به الى نقض الثانى — بمثل ما ذهب اليه طه حسين — لمحا واحدا من النصين فالرجل لم يكن من صنف الرجال الذين يقومون هذا الموقع من العلم أو العقل أو الذمة والخلق .

كان طه حسين — وهذا تثبته المعالجة العلمية الصحيحة لجميع القضايا التي أثارها كما يثبته العمل القضائى الذي نهض بعثه الاستاذ وكيل النائب العام — يستند على معارف سطحية جدا يتخذها أساسا يرفع فوائده أحكاما هائلة تمس كل شىء . ولم يتسلح فى هذه المعركة التي أثارها الا بمثل ما يتسلح به المتعاملون من محصلاتهم الصحفية . وكان منهجه الاستدلالي ، بما رأيت من تهافته ، وتخاذله وتضاربه لا يعتمد الا على مثل ما تعتمد عليه المقالات الصحفية التي ملأ بها الصحف التي كانت تطب معارك تروج بها بين الناس ، وترمى بها الى خلق العواصف المصطنعة التي تلفت الانظار ، وترضى فى بعضهم نزعات الحقد والحسد

المتأججة بين المتنافسين منهم ، وبين الفاشلين والناجحين ، ويصطنعها طلاب « الشهرة » ليمضوا اليها في شبه شرعية تباركها الطوائف المفترقة المتخاصمة .

والواقع أن طه حسين قد تربى في الصحف ، وعاش بها وفيها وبأساليبها في العمل في تلك الايام . ومن هذه الصحف وعلى طريقها حصل ثقافته ، وفيها قدم للناس ادعاءاته العريضة بالعلم اللدنى الذي فشل في تحصيله في الدراسة المنظمة ، فسقط في « عالمية العميان » بالازهر حين كان موضوع الامتحان مواد صلبة محددة مطلوب من الطالب تحصيلها حتى ينجح .

كما سقط في الامتحان بين يدي وكيل النيابة حينما بلغ النقاش مستوى التحصيل الفعلى للاساس الذي بنى عليه ادعاءاته ، وعندما جاء به الرجل الى مرحلة الابتلاء الصحيح والامتحان في منطق الاستدلال العلمي .

وقد ألقى طه حسين ما نشره في كتابه بين الطلبة فلم يثر أى نقاش لان معارف الطالب اذ ذاك في مثل هذه الامور كانت تدور بما حصله من علوم في المدارس الثانوية ، ومثل هذه القضايا لم تكن تقع من أذهانهم موقع الاصاله الراسية على قرار من التحصيل . فلما نشره بكل ما فيه من ثغرات ، ووثبات في الهواء ، وكان طه حسين قد سبق صحفيا الى مهاجمة من قد أسقطوه في الازهر ثارا لفشله الحقيقي وتغطية له ، وكان قد تشببت بأهداب السياسة خلال ذلك ، وقبله ، يهاجم سعد زغلول في سبيل العيش الصحفي حتى حماه خصوم سعد فحملوه الى الجامعة الاهلية التي كانوا يتحكمون فيها ، ثم الى أوروبا ، ولما كان قد هاجم المنفلوطي وشوقيا وغيرهما طلبا « للشهرة » ، بل انه هاجم الشيخ المهدي استاذ به بالجامعة لمجرد أنه سمع بعض محاضرات المستشرقين في مونبيليه وراح يستنجد بأحمد ضيف أن يسرع الى عون به على استاذهما ، كما يصنع المفتون بالطعام الجديد في غير تقدير حقيقى لقيمته الذاتية ، لما كان قد

أثار هذه الطبقات كلها ، وكانوا جميعا يعلمون أنه من ضحولة التكوين بالقدر الذي رأينا واثبته رجل القضاء ، ولما كان بهذه البضاعة الفقيرة قد صار الى الجمعة الحكومية استاذًا تحمله السياسة اليها كما حملته من قبلها الى الشهادة « المغطية » له بالاسم دون الفعل ، وكان هذا كله معلوما لهذه الدبقات التي طالما استثارها ، فان هذه الطبقات جميعا قد هبت لتتقضى بلى ما كانت تعتبره زيفا زائفا دس على حياة الجامعة ، وخطرا خفيا زحاح الى شبابها ..

الفصل الثامن

— كان طه حسين يعرف أنه آمن —

لكن هذه الطبقات نسيت في غمار اندفاعها هذا أمرا هاما جدا : نسيت أن صانعى طه حسين وحامله الى الجامعة لم يكونوا على استعداد لتركه يذتلع من الجامعة ، وهم سادتها ، ثم أن المعركة القديمة التي كانت نائبة بينهم وبين سعد قبل أن يتولى سعد قيادة الثورة الشعبية فيقوم في وجوههم هذه المرة ومن ورائه مصر بتمامها كانت قد انتهت في سنة 1926 الى قمة فورانها ، وطه حسين لو سقط فيها لعد ذلك نصرا حازه سعد عليهم .

لم يقدر هؤلاء الخصوم ، الذين فتح لهم طه حسين الباب على مصراعيه لمهاجمته ، ظروف المعركة وفساد التوقيت الذي اختاروه لشنها وبذلك انادوا طه حسين ولم يضره .

وند أثار طه حسين المعركة ، وهو يعلم أنها ستلقاه ، ولكنه كان قد آمن ظهره ، بل لقد عرف ما هو على وشك الحصول عليه فيها من مكاسب بحكم خبراته السابقة بالمعارك التي كان يثيرها دون سلاح الا سلاح الادعاء الذي تعود أن يدخل به كل معركة خاضها قبل ذلك . بل ان

هؤلاء الذين كانوا لابد أن يؤازروه كانوا يعلمون أنهم رابحون مرتين في هذه المعركة .

فكان محمد حسين هيكـل يرى فيما يثيره طه حسين كل حين من ضجيج بابا الى تبديد « الركود » الادبي الجائم بالكساد على صدر الصحيفة التي كان يعيش باسم نجاحها . ومن وجوه الاحتـيال على العيش الصحفي قول هيكـل هذا :

« ان الدكتور طه حسين اخذ جانب الحرب وفصلها عن الحضارة رغبة منه في اثارـة الجدل وحده ليخلق في الادب العربي الحديث فنـ الجدل .. »

فن الجدل قديم لو عرف هيكـل شيئا عن تاريخ الادب العربي القديم بل والحديث . ولو تنبه للجدل الذي كان لا يبطل رغيانه بين الشيـخ محمد عبده وبين المبشرين من زويمر وأتباعه لما وردت كلمة « يخلق » هذه على لسانه . لكنه كان رجلا لا يدري شيئا عن الثقافة العربية يوم دخل عليها باسم تجديدها . ومن هنا وقع لديه موقع الدهشة والعجب وهو على وشك أن يكتب كتابه « حياة محمد » ، « كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد » فلا يعرفه وهو داخل على كتابه « السيرة النبوية » الا من وليم مكرم عبـيد ، وهذا يعينك على وضعه في مكانه الصحيح في نطاق ما تعرض له من عمل . هذا الكاتب هو الذي يقول مغطيا استبشاره بالرواج عن طريق اثارـة الجدل حول اي المسائل ولو كانت الحرب .

وكان الاحرار الدستوريون يعلمون المكسب الذي يحصلونه بحماية رجلهم ، وكيف يضعهم النصر في تلك المعركة في كفة تعلو كفة « سعد زغلول » خصمهم الاول والدائم . لذلك كانوا لابد أن يقفوا لحماية لسانهم القديم ، خاصة وأنهم سيفيدون هذا النصر تحت شعار « حرية الرأي العلمي والجامعة » .

وكان موقفهم يعين على اتخاذه أنهم كانوا يتلمسون بابا للخلاف

يدخلون منه الى تحطيم « الائتلاف » السياسى الذى كان قائما بين « العدليين » والسعديين ، بعد ان ارغم مقتل السردار سنة 1924 سعدا على التخلّى عن رئاسة الوزارة « لثروت باشا » ممثل « العدليين » الذين لم يكونوا اكثر من امتداد للطائفة التى كانت تحارب سعدا قبل الثورة وكان لسانها طه حسين . اما سعد زغلول فكان يدري هذا الذى يسعى اليه شركاؤه فى الحكم كان يدري انهم يريدون التخلص من الشريك الضخم ، ومن ورائهم القصر ، تحت هذا الشعار المغالط للجماهير « شعار حماية حرية الراى » ، والقاء الشبهة عليه هو بانه هو الذى سمح باثارة هذه الماهرة فى مجلس النواب الذى كان يرأسه بعد ان ترك رئاسة الحكومة لعبد الخالق ثروت .

كانوا يريدون ان يلقوا عليه ظلا من هذه الشبهة القذرة ، وهو هو حارس الحريات ، وابن الشعب لان طه كان يهاجمه فى صحافتهم التى بدأت بالجريدة « وانتهت « بالسياسة » فلا مناص من الخلط بين هذا وبين انذ القضاء طه حسين بما ركب .

الاحرار الدستوريون « او من صاروهم ممن دعوا بعد الثورة باسم : العدليين » وهم الذين تخرج فى حزبهم كل من صادر الحريات فى مصر بدءا من محمد محمود صاحب اليد الحديدية حتى اسماعيل صدقى المعروف ، : هذه هى الفئة التى كانت تحمى « حرية الفكر » باسم طه حسين ، وقد رابت اى فكر .

لذلك وقف سعد الرجل الكبير فى جانب « المؤلف » الذى لم يتل احد بلسانه « سعدا » بقدر ما ناله محمية هذا . وطه حسين صريح كل الصراحة فى الكشف عن موقفه من السياسة التى اعاشته وحمته ، وذلك اذ يقدم كتابه هذا ، باعتباره ثمرة عمله الجامعى بعد ان كان عمله السياسة ، الى رئيس الوزارة « عبد الخالق ثروت باشا » وعضو مجلس الجامعة . وهذا هو الاهداء يقول طه حسين :

« الى صاحب الدولة ،

عبد الخالق ثروت باشا ،

سيدي صاحب الدولة ،

كنت قبل اليوم اكتب في السياسة ، وكنت اجد في ذكرك والاشادة
بفضلك ، راحة نفس تجد الحق ورضا ضمير يجد الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، واذا انا اراك في
مجلسها كما كنت اراك من قبل ، قوى الروح ، ذكى القلب ، بعيد النظر ،
موفقا في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح السياسية .

فهل تاذن لى فى أن أقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والاجلال
العظيم ؟

22 مارس سنة 1926 . طه حسين

لم يكذب طه حسين نفسه فى هذا الاهداء ، ولم يكذب الناس . فقد
صرح بأنه قبل ذلك اليوم كان يكتب فى السياسة ، وأنه يوم كان يكتب فيها
كان « يجد فى ذكر رئيس الوزارة الذى يهديه اليوم كتابه ، وفى الاشادة
بفضله راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يحب الوفاء » .

ثم يذكره بأنه « قد انصرف (أى فى هذه الايام) عن السياسة وفرغ
للجامعة » . وهو حين صنع ذلك اذا به يرى فى مجلسها « الرجل الذى
كان ، وهو يعمل بالامس فى السياسة ، يجد « راحة النفس فى ذكره وفى
الاشادة بفضله ، ويرضى ضميره فى الوفاء له » .

واذن فقد انتقل الكاتب السياسى ، العامل فى راحة نفس فى مدح
السياسى الكبير ، الى الجامعة فاذا به يجد صاحبه وممدوحه فى مجلس
الجامعة . وبين الاثنين حلف ما بين الضعيف والقوي ، وبين الاثنين من
التراضى على العمل السابق لعمله للجامعة ما يرى طه أنه قمين بأن يقربه
مسبقا الى قلب رئيس الوزراء ، وأن يضعه من نفسه موضعاً سبق أن

حل في . والسياسي الكبير عند مادحه رجل « قوي الروح ، ذكي القلب ، بعيد النظر ، موفق في تأييد المصالح العلمية توفيقه في تأييد المصالح السياسية » . ولذلك فان وليه يقدم له هذا الكتاب .

السياسة « هي الاصل ، والمزج القائم بينها وبين العمل الجامعي للانفاذ فيه من الماضي هو الهدف . والمستعاذ به في « تأييد المصالح العلمية » هو الذي كان من قبل موضع ثقة مادحه في « تأييده للمصالح السياسية » . وهو بعد « بعيد النظر » فليس في حاجة الى ان يطلب اليه ان « يكون عنده نظر » . وكفاه ان يكون قد اهداه « الكتاب » الضحل الذي يدخل بطبعه ونشره في مطبعة الحكومة على « معركة » كان يعتقد انه سيربدها مقدما بما كفله بعد النظر في الرجل المتولى امر الحكومة كلها والعضو في مجلس الجامعة فهو مستطيع ان يجمع بذلك بين القدرة على الامر والرقابة على التنفيذ . طبع كتاب « في الشعر الجاهلي » في مطبعة « دار الكتب » الحكومية .

فطه حسين كان يعرف انه قد امن ظهره كما كان يعرف قدر ما يكسبه مع النجاة بنفسه فقد تصوره وهو يبحث عن مكسب « دوبريل » بانكره وجود سقراط . وكان يعرف انه يدخل هذه المعركة بعدة ناملة من التسليح بالماضي من علاقاته السياسية مع الفريق المتمكن من الحكم الضامن للبقاء فيه بمساندة القصر الذي لم يكن يكره شيئا كرهه لسعد زغلول : هذا الكره القديم المتجدد . وعلاقة طه حسين بهذه الجماعة ليست علاقة المساواة ولكنها علاقة الاجير بالمستأجر . وهي علاقة تجعل حماية الكبير للصغير الضعيف فرضا توجبه الشفقة والابقاء على باب الاستئجار مفتوحا . وليس هذا القول ارتجالا مني او رجما بالغيب ، فلقد اتصلت هذه العلاقة بين طه حسين وجريدة « السياسة » ينشر فيها مقالاته التي يدعوها « ادبا ودراسات » ولا يكاد يجد الفرصة للدرس بالسياسة في ثانيا تلك « الصحفيات » حتى يسارع اليها . وانى لاذكر مقالا نشره طه في تلك الايام ، ثم عاد الى تحويله مع امثاله الى

كتاب ، يتحدث فيه عن « العقاد » الذي يحبه طه حسين « وان كره وازدرى الحزب الذي يعمل العقاد في خدمته » . وهذا الحزب الذي يقول هو هذا عنه صراحة ومن غير مواربة هو الذي انتقل طه الى صحيفته « كوكب الشرق » فيما بعد يدافع فيها عن الحزب الذي قال عنه في الامس القريب : انه يمقته اشد المقت ويزدرية اعمق الازدراء . وليس سرا ان « طه حسين » حين اخرج من الجامعة سنة 1932 عرض عليه أصحابه الذين عمل معهم عمره الماضى كله وازدرى من اجلهم — على حد تعبيره — الوفد ورئيس الوفد حتى قبل ان يتأسس الوفد ، عرض عليه هؤلاء ان يعمل في جريدتهم (السياسة) بأجر قدره خمسون جنيها ولكنه انضاف الى الوفد يخاصم معه حماته بالامس لان الوفد دفع له سبعين جنيها مرتبا شهريا . وكان المناوض له في الانضواء تحت علم الوفد مكرم عبيد يرافقه رئيس الطلبة الوفديين يومئذ فريد زعلوك .

كان هؤلاء هم السياسيين الذين عمل طه حسين على هامشهم لا يزالون يبقون على باب الاستئجار مفتوحا ، وكان عبد الخالق ثروت « البعيد النظر » هو الرجل الذي انبعث طه حسين الى الالتجاء اليه مذكرا اياه بالماضى والحاضر عند تمثله « المعركة التى هو مقدم عليها فى هذا الكتاب الذي أبى مقدما الا أن يعلق مسؤوليته بعنق عبد الخالق ثروت . لذلك كانت حبة الازهرين الذين هاجموه حبة خاطئة ، ومعركة اثاروها حينما افادت خصمهم ، فضخمته على ضالته ، وكبرت حجمه على صفره .

— نموذجان من نقدنا الحاضر :

قرأت لمرتزق من مرتزقى السياسة والادب كلاما يوازن فيه بين طه حسين الشجاع المقدام الذي تحدى الناس جميعا فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » وهو لا يشد ظهره حزب سياسى او غير سياسى ، وبين العقاد الذي لم يتحد القصر الا وهو واثق ان من ورائه حزبا سياسيا يناصره

ويشدد أزره .

وما رأيت في التاريخ المصري الحديث جهلا مثل هذا الجهل بأبسط
الآوابات من حقائق التاريخ . ولكن الكاتب كان مملقا متملقا جميعا ، يتلمس
رض الرجل الذي كان يظن أنه قادر على اعانته . ولو نظر فوجد أن العقاد
الذي كان يحتفى بزعمه بالحزب القوي قد حكم عليه بالسجن ، على
حين أن صاحبه الشجاع الذي لم يكن يحمى ظهره في زعمه أحد ، خرج
غائما ، لخجل .

ومن أعاجيب المناقضات أن يكتب ناشر (قرار النيابة في قضية كتاب
(في الشعر الجاهلي) مقدمة طويلة لهذا القرار الذي لم يوقف طه أمام
« آجزه الحقيقي » نقد مثل ما أوقفه أمامه هذا « القرار » ، يكتب :

« كان جيل الرواد الذي يقف على رأسه طه حسين يمثل ذروة التمرد
على كل الأشياء (المقيمة) والقوانين الثابتة في الفن والحياة على
السراء ، وكانت ثورة تكتسح في طريقها كل الخزعات البالية وتدفع
ركام التقاليد ، ذلك الركام المتخلف عن هدم كثير من الابنية التي سقط
بعضها تحت ثقل الزمن في حين بقى البعض الآخر آيلا ، أو قابلا للسقوط ،
أو يجب أن يسقط سقوطا ذريعا . ثم بالركام المتخلف أخذ جيل الرواد
يرد كثيرا من البرك والمستنقعات . . الخ »

لست أشك في أن هذا الكاتب الغريب لا يدري شيئا عن المعركة
التي كانت قائمة ولا عن ماهيتها ، ولا عن نتائجها ، وهو الذي نشر هذا
التهريج في سنة 1972 ، والمعركة قد انكشفت عن هزيمة القائلين
« بالانتحال » ، « وكذب الشعر الجاهلي » « ووضعه في الإسلام » .
وهو لا يدري أن هذا الشعر الجاهلي الذي أراد طه حسين أن ينفيه جهلا
عن عصره يدرس اليوم في كل معهد على أنه جاهلي حقا لا وراء فيه
وأن طه حسين نفسه قد تراجع قبل ذلك بأمد طويل عن هذا الذي كان
يقول به ، وأنه سئل في سنة 1958 وهو يزور المغرب عن تراجع هذا

فأجاب أنه يكفي أن قد حرك به العقول والخواطر في ذلك العهد .

ولو أنه فهم « قرار النيابة » الذي نشره وقدم له هذا التقديم
الاندفاعي الأعرج لعز عليه أن يأتي إلى هذه النتيجة الفرية تماما
عن استيعاب ما جاء في ذلك القرار من مناقشة ومن أحكام ، ومن كشف
عن الأساس العلمي المنهار الذي كان طه حسين يسعى سعيه الدائب
إلى إيهام الناس أنه « علم حقيقي واسع » وهو لا شيء . والاستاذ « محمد
نور » لم يقدم حكمه القضائي إلا مناقشة واعية متدرجة من المقدمات
إلى النتائج ، وقد بلغ فيه مبلغ الشفاء ، وقدمه تقديم العالم القاضي
النقي الضمير الكبير العقل والقلب جميعا .

وقد استعرضت فيما سبق صورة معالجته لأهم مسألة من مسائل
الكتاب : وهي « نسب العرب العدنانيين إلى اسماعيل » مسوقا بقلم رئيس
النيابة نفسه ، وهي المعالجة التي انتهى منها إلى حمل طه حسين على
« الاعتراف القضائي » بمعناه الكامل : بأنه لا يدري شيئا
أي شيء عن هذه اللغات التي كان يلوح في كتابه بعلمه بها ويتخذ زعمه
هذا أساسا للطعن فيما طعن فيه من نسب العرب إلى اسماعيل ، وأساسا
لنفي نزول إبراهيم مكة أو الحجاز .

فهل بعد « الاعتراف » في القانون دليل ؟

ورأينا كذلك معالجات النائب القياسية لما ادعى طه أنه يرتكز فيه
على نصوص استخرجها من « طبقات ابن سلام » ، وما أثبتته بالقياس
الفقهي من فساد الدلالة التي حاول طه حسين أن يستخرجها من نص أبي
عمرو بن العلاء والتي يقول فيها : « ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ،
ولا عربيتهم بعربيتنا » . بل أن وكيل النائب العام نبه إلى تحريف طه
حسين للنص محاولة للخروج منه إلى دلالة لم يرد إليها أبو عمرو . فكيف
ينسى هذا كله ، وكيف يمكن لكاتب — ولو كان طالبا ناشئا — أن يندفع بعد
ذلك كله ، فضلا عن غيره إلى هذا التهريج الرخيص في ازدراء لعقل

نفسه ، وعقول قارئيه ؟

لست أدري في الواقع ما مدى تقدير هذا الكاتب لمسؤوليته حين يقدم بهذا التقديم الاهوج لقضية يثبت ما قدمه هو نفسه فسادها ؟

ان مثل هذا الكاتب يطلق لقلمه العنان ليقول انقولة التي طوى النفس عليها ، ووجد فيها الرواج عند من أراد الاستراحة من قراءة ما قدمه ، أو ممن تمكن مغالطته بالمقدمة في فهم ما هو مقبل على قراءته اذ ان الكاتب يضع قارئه عمدا في قوالب لمفاهيم يزيد عليها أرضاء لاتجاه سياسى أو مذهبى خاص اظن أنه يشترك فيه مع طه حسين ، وتلك هى كارثا فكرنا الذي يعيش اليوم في مرحلة ارتجال وابتسار وحرمان من الاساس ، وأخذ بالعارض القريب ، والمكسب الرخيص ، وضحولة الثقافة .

ما هذا التهريج الرخيص ، واستمراء القول عن الماضى ووصفه بالاشياء « المقيمة » والقوانين الثابتة في الفن والحياة ؟ أين هو الفن هنا ؟ انما هو تاريخ والتاريخ ابن الرواية ، وخبر عن ماض والماضى لا يمكن استعادته . ونفيه مقدما بناء على شك وأهم ، وعجز عاجز عن تحصيل أدوات الحكم عليه هو الحمق بعينه لانه هدم لما لا يمكن رده . وأسباب التحايق التاريخى انما تنبنى على عرض الاخبار على بعضها ، ولمح التكامل أو التضارب بينها لتحقيق ما قبل الاهتزاز منها لامر ظاهر . وقد أعطى الاستاذ « محمد نور » النموذج المشرق للعمل الواجب عمله والمذج الواجب اتباعه في معالجة القضايا التي عالجها طه حسين ، وليس لانسان يستمتع بسلامة العقل والضمير أن يأتى الى هذا العمل الشافى لينساه ، حتى ولو كان مثل الكاتب عاجزا عن استخلاص الحكم لنفسه ، فقد استخلصه له النائب .

وما أكثر ما تحدث هذا الكاتب عن « المنهج الديكارتى » وهو لا يدري عن هذا المنهج الاهايتين الكلمتين ، كما لم يكن طه حسين نفسه

يدري غير أنه « الشك » .

ولقد قدمت — أمانة منى — بعجالة عن منهج ديكارت ، وبينت مقصد صاحبه منه ، ووجوه النشاط الفكري التى طبق منهجه عليها ، وليس من بينها التاريخ . وكيف أن الرجل أراد الى تطبيق منهجه فى العلوم غير الخبرية . وكيف أنه لم يرد به الى أن يكون مركبا الى « الشك الهادم » لانه كان يريد به الى التقدم العلمى المادي ، وكيف أنه بدأ متعثرا بالتدليل على وجود الله مخافة أن يتخذ « الشك » سبيلا الى شيوع الالحاد ثم انتهى الى النصح لغيره بالا يتبع منهجه وطريقته لانه طريقته لا يصبر عليها الا من أوتى الجلد الذهنى وانه انما أتبعها لانه وجد نفسه بازاء آراء لا يستطيع المفاضلة بينها .

ثم ما كان فى أوروبا التى كانت تنتقل حديثا عن النظر الى التاريخ نظرتها الى القصة والى القصة نظرتها الى التاريخ ، وتلمس طريقها اليه بين الاساطير والخرافات والاهام فما كاد بعضهم يسمع بمنهج ديكارت حتى طاروا اليه فوجدت « التساؤلية التاريخية » التى عصفت بما بقى لهم من نصوص تاريخية بين تلك الخرافات ، وكان الانتقال الى الشك المطلق بعد الايغال فى التسليم المطلق ارتدادا من طرف الى طرف : من التسليم الكامل بالمخترع المسبوك الى الرفض الكامل للحقائق والنصوص المنقولة عن طريق التشكك المطلق فى كل شىء .

والانحرافان جميعا كانا يمضيان الى غاية مؤكدة : هى هدم التاريخ ، وايقاع الاجيال فى عدمية مستهترة ، وعزل الحاضر والمستقبل عن الماضى عزلا تاما .

ثم ما كان بعد ذلك من نهوض جاكوب بيريزونيوس سنة 1702 بمهاجمة « التساؤلية التاريخية » وعمله على رد التاريخ الى طريقه الصحيح ، وقوله : انه من الممكن البلوغ الى يقين تاريخى ، وهتافه بسقوط « التساؤلية التاريخية » و « لتذهب الى الشيطان » .

وبذلك قضى على هذه المحاولة العابثة بالتاريخ بعد أن تبينوا فسى وضوح أن الارتكاز على « الشك » فى سبيل بلوغ تاريخ تحقيقى انحراف عقلى أى الى العصف بالتاريخ .

لـ عرف طه حسين شيئاً من هذا لتردد قبل أن يتدارى فى التهجم على التاريخ بما دعاه « منهج ديكارت » . لكن طه حسين لم يكن قد عرف منه شيئاً ، ولو أنه عرف ثم أقدم على ما أقدم عليه تحت شعار هذا المنهج لكان منه عبثاً متعمداً بالتاريخ ، والتجاء الى « الحيلة » لهدمه ، وهو ما لا أريد أن أحكم عليه به . لكن طه حسين لم يكن عرف هذا ، ولا شيئاً منه كبيراً ، وهو اذ يدعى لما يعلم تلك الاهمية حتى ليسحب أثرها على التاريخ العلمى كله والتاريخ السياسى والحضارى لنا ولغيرنا ، يجهل ويكـذب .

الفصل التاسع

— الطريقة التى سار فيها طه حسين
أملتها ظروف حياته :

لاند سرت هذا الشوط الطويل فى معالجة قضية قد تناولها المتناولون فى جهل، فادح بالتاريخ الاوروبى ، وبتاريخ التاريخ الاوروبى ، وبالحالة الحقيقية التى كانت تعيشها أوروبا فى تلك المرحلة الانتقالية عن « الاسطورية التاريخية » الى نحو اضبط لتلك الانفلاتات الذهنية الحادة التى تسيطر على الشعوب الداخلة حديثاً على التاريخ . وما من شك عندي فى أن طه حسين كان يقع من « منهج ديكارت » موقع الذين كتبوا أن استخدامه لهذا المنهج كان تجديدًا للبحث التاريخى والادبى وكتبوا عنه فى عبارات فضفاضة بدا الرجل تحتها قميًا يتعثر ويكبو فى مشيته .

طه حسين والجامعة الجديدة :

والقضية كلها أبسط من هذا كله . فالساسة الذين كان طه حسين يعيش على هامشهم هم الذين حملوا طه حسين الى الجامعة . وقد رأيت اعترافه بهذا في خطاب اهدائه « كتابه » الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزارة وعضو مجلس الجامعة فلقد كان يكتب في السياسة ثم انصرف عنها الى التفرغ للعمل الجامعي .

وهو انما جاء الى الجامعة مؤهلا بشهادة « الدكتوراه الجامعية » من فرنسا ، وهي ليست بالشهادة التي تعتبر شيئا ، لكنها كانت « لقبا » يداخل الالقاب الجامعية الحقيقية ويشاركها بالاسم ، ولا يرتقى الى مستواها بالفعل . بالاسم هذا حمل طه حسين الى « الاستاذية » في الجامعة المصرية يوم تبنتها الحكومة فنقلتها بالاسم القديم الذي كان بدوره « اسما يداخل الجامعات » ولا يحقق مسماه القديم منها شيئا . نقلتها الى جامعة حقيقية واشترطت ادارتها القديمة ومجلسها الذي كان على رأسه الامير فؤاد على حكومة الملك فؤاد ان ينقل طه حسين الى الجامعة الحقيقية مع الاسم القديم للجامعة استاذاً مدى حياته العاملة .

وكان هذا العمل الاستثنائي جدا في تاريخ جامعات الارض كلها هو الذي تحدث عنه طه حسين بأنه « انصراف عن الكتابة السياسية التي كان يمدح بها عبد الخالق ثروت راضيا وفيما الى التفرغ للعمل الجامعي الذي كان عبد الخالق ثروت نفسه أحد المسيطرين عليه مرتين .

وقد جاء هذا الاعتراف في رسالة اهداء للثمرة الاولى لهذا « التفرغ الجامعي » . وتاريخه في 22 مارس سنة 1926 : أي قبل ان يتم طه حسين في هذا العمل الجامعي ، الجديد عليه تماما ، عاما دراسيا واحدا . فلقد تحولت الجامعة الاهلية الى جامعة حكومية في سنة 1925 . واذا عرفنا أن الاهداء جاء في صدر الكتاب مطبوعا فان زمن الطبع يدخل غالبا في نطاق هذا الشطر الاول من العام الدراسي الاول لعمل طه حسين في

الجامعة في مادة جديدة كل الجدة بالقياس الى عمل طه حسين السابق لها في . نياته كلها .

انقد كتب الكتاب وطبع في نحو ستة شهور . هذه واحدة .

والثانية — أن طه كان قد حصل على دكتوراه « الجامعة » هذه بعد أن سقط في عالمية « العميان » بالازهر . وتولت الهيئة المشرفة على الجامعة الاهلية الاولى مد الرجل الذي كان يخدمها في الكتابة السياسية بعونها ، حتى تنقذه وتنقذ نفسها من معرة استخدامها كاتبا اعتاده الناس ناطقا بلسانها ثبت عجزه عن تحصيل أقل درجات الازهر . وقد كتب طه حسين رسالته هنا لدكتوراه اهلية لم يكن يعتد بها أي اعتداد . وقد أوردت من قبل قوى الرافعى فيها ينقله ولى له في رسالة منه اليه . فكان لابد من اتمام هيئة ادارة الجامعة القديمة جميلها فأرسل طه حسين الى أوروبا ، وعاد ، كما قلت بدكتوراه « الجامعة » . ودكتوراه الجامعة في فرنسا شهادة لا تعتبر جامعة باريس — وهى التى تمنحها — نفسها مسؤولية عنها . ويقول زكى مبارك عن هذه الرسالة : ان المستشرقين عندما قرأوها قالوا : بضاعتنا ردت إلينا .

طه ، حسين والازهريون :

وقد سافر طه حسين الى أوروبا بثياب الفائز في الجامعة الاهلية الساقط في الازهر . فكان مقتنه للازهر ، وشعوره بالخزي الذي ألحقه به الازهريون هو محور حياة طه حسين بعد ذلك . كان يبيت ويصبح من الازهر والازهرين على ثار لا ينام ولا يفتر .

انصار همه همين :

1 — تحقير الازهر وعلماء الازهر تهوينا لما القوا به اليه من السقوط ، هو الكاتب الذي كان يملأ الدنيا كل يوم بتحقير عظماء الكتاب ، يهاجم سعد زغلول الذي كانت تعن لهيبته الرؤوس .

2 — اظهر نفسه بمظهر العالم الضخم الذي حصل في أوروبا علم أوروبا الذي لا يحلم أولئك الاساتذة الازهريون بتحصيله أو حتى بمعرفة أسماء أصحابه .

وقد سافر الى أوروبا مبعوثون كثيرون جدا من الازهر ومن غير الازهر ، وكتب منهم من كتب عن أوروبا ، لكن واحدا من هؤلاء لم يشغل نفسه بالمقارنة الدائمة « المقيمة » بين رجال الازهر وبين القسس في أوروبا ، وبين علم الازهرين القديم « القمى » وعلم أوروبا « الجبار » الذي حصله طه حسين فيها ، بمثل ما مضى عليه وسار فيه طه حسين .

ارجع في هذا الى كتابه « من بعيد » وهو مجموعة مقالات صحفية أصدرها بين سنة 1922 وسنة 1926 فستجد « عجب اليتيم بكعته » ، وتجد « التكثر » بالاوروبية التي لم ينل منها طه حتى القشور ، فان وجدت شيئا من مجاملة مصر فلأن الأوروبيين يحترمونها .

ذهب طه حسين الى أوروبا فلم يبق الا قليلا ثم عاد فحضر درسا للاستاذ الشيخ محمد المهدي في الجامعة المصرية القديمة فخرج من الدرس ليكتب في مجلة « السفور » في العدد الصادر بتاريخ 30 نوفمبر سنة 1915 مقالا يقول فيه :

« لا الوم الجامعة فانها لم تأل جهدا في حسن الاختيار ، ولا الوم الاستاذ فانه بذل ما يملك وجاد بما يستطيع أن يجود به ، ولكنى ارثى لصاحبى ضيف لانه حرم نفسه لذة الاستماع لهذا الدرس الجميل وحرم معها هذا الالم يشعر به من سمع العلم في جامعات فرنسا ، ثم في جامعة مصر وقارن بين الاساتذة والطلاب هنا وهناك » (مقدمة ناشر « قرار النيابة في قضية » في الشعر الجاهلى ص 14) .

لم يكن طه حسين رأى من جامعات فرنسا حتى ذلك الحين على الاغلب الا جامعة مونبيلييه . ولم يكن قد الم بعد من الفرنسية بقدر يمكنه

من الفهم لمحاضرات الإساتذة في مونبيليه أو غيرها . وقد أخبرني الاستاذ أحمد حسن الزياد صاحب مجلة « الرسالة » أنه كان يدرس الفرنسية لطفه حسين وهما في باريس معا ، أي بعد أن انتقل الطالب إلى باريس من مونبيليه . وطالب هذا قدر علمه بالفرنسية لا يتيح له قدراته الارتقاء إلى مستوى إحصيل المحاضرات في مونبيليه فضلا عن تذوقها والوقوف على خطة العمل فيها لتصيح له المقارنة بين محاضرات الجامعات هنا والجامعات هناك ، والطلبة هنا والطلبة هناك .

لكن طه حسين كان جريحا ولم يكن يشفيه عند نفسه أمام الناس إلا اصفار هؤلاء الذين حملوه حملا أبديا ثقل السقوط في الامتحان الرسمي الواحد الذي تهيأ لخوضه ففشل فيه .

وكان يتعجل التماس أسباب الطعن على قدراتهم ، وعلى علمهم ليضع الذين حملوه هذا الوزر الثقيل موضع الجهلة فيصبح بذلك معذورا في سقوطه بين أيديهم . ويكون بذلك : الجهل في الازهر والعلم عنده . وما أرى في استنجاد طه حسين هنا بأحمد ضيف إلا محاولة لاضفاء نوع من القوة على ما كان يشعر هو مقدما أنه مأخوذ فيه بجهله الفرنسية . وما أكثر ما طارد طه حسين بعد ذلك « ضيفا » ووصفه بالجهل ولقد أبعدته عن كلية الاداب إلى أن ذهب طه حسين عنها فعاد إليها ضيف فيما أذكر .

معادلة فاسدة :

والواقع أن « المعادلة » التي ظل طه حسين حياته كلها ينظمها حول جهل « الازهريين » وعلمه ، ولا أقول « الموازنة » ، كانت معادلة فاسدة لأنها لا تنهض في مقابل صحة معادلة ثانية ثابتة . فطه حسين ليس أول طالب دخل الازهر ، ولا آخر طالب ، والعلماء المبرزون الذين تخرجوا في الازهر كبار كثر ، بل أن منهم الرجال الذين ستظل أسماؤهم تدوى في التاريخ ما دام في الأرض للناس تاريخ مثل سعد زغلول وعاطف بركات ، ومحمد عبده المنلوطي ، ومصطفى عبد الرزاق ، وعشرات آخر . وهم جميعا

تكونوا في الازهر في نفس الظروف التي كان طه حسين يرجو أن يتكون فيها
فنجحوا جميعا أما هو فسقط ، وهو أقل شأنا وقدرًا وذكاء من أيهم . فلم
يسقط لأنه أعظم شأنًا ، ولم يسقط لأنه كان عليه أن يحصل ما لم يحصلوه ،
ولكنه سقط لأنه أقل كفاية ، وإن كان أكثر تعرضًا . ومنهم من ذهب إلى
أوروبا ، وحصل العلم فيها ودرس الحياة فلم ينقلب أحدهم على الازهر
انقلابه وذلك لأنهم أفلحوا في الازهر أما هو ففشل .

وإذا كان هذا الهجوم يقوم به على أستاذ المعهد الذي خرج لان
الأستاذ شيخ من شيوخ الازهر فانه قد أعفى إدارة الجامعة منه حين قال :
« انها لم تأل جهدا في حسن الاختيار » ، وإنما أعفاها لأنها صاحبة الامر
والنهي في إرساله إلى أوروبا أو حبسه عن العودة إليها ، وهي مستمسك
الامل الأخير .

وقد عاد طه حسين إلى أوروبا ونزل باريس التي عاد إلى مصر في
الغالب سعيا وراء الانتقال إليها من مونبيلييه . وحصل على الشهادة
التي ما كان يمكنه الحصول على غيرها بحكم أنه لم يحصل على البكالوريا
قبل سفره ولا بعده ، وبحكم أنه ما كان يمكن أن يهيء في أوروبا — من
الشهادات ما هو شرط في تحقيق غيرها ، وكلها أثقال لا تقل عن ثقل الامتحان
الذي رسب فيه بمصر بالازهر .

ولكنه صار « دكتورا » وكان هذا اللقب هو أقصى ما يطمح إليه ،
خصوصا في زمان لم يكن في مصر كثير يعرف الفرق بين « دكتوراه الجامعة »
في فرنسا و « دكتوراه الدولة » . فكانت الدرع الذي صار يتسلح به في
مواجهة خصومه . ثم كانت الادعاءات التي لا سند لها ولا أساس — من
« علمه باللغة اليونانية اللاتينية ، وبالتاريخ اليوناني والروماني » ، وكلنا يعرف
أن تحصيل هذه المواد في الجامعات الفرنسية إنما يأتي في طريق تحصيل
« شهادات دراسية » الحصول عليها هو الشرط في تحصيل حق القيد
على « دكتوراه الدولة » التي لم يكن طه حسين مؤهلا بالبكالوريا أولا ،

وبالليسانس ثانيا للدخول على الشهاداتتين اللتين تقع هذه المواد في احدهما .

ولا غرابة في هذا فالجامعة الاهلية الاولى كانت اقرب الى مفهوم المنظمات الثقافية الشعبية التى لا يشترط فى الالتحاق بها مؤهلات ترتقى الى مستوى ما تشترطه الجامعات الرسمية للالتحاق بها .

ثم جاءت الجامعة الحكومية فيما بعد ، فاشتترطت على مبعوثيها الحصول على «دكتوراه الدولة» من فرنسا وكان شرط القيد على هذه الدكتوراه تحصيل شهادتين دراسيتين أولا ، احدهما فى اللغة اليونانية لبث أحد المبعوثين ست سنوات كوامل حتى حصل عليها ، ثم سعى الى تحصيل الثانية فلبث بعد الاولى ثلاث سنوات أعيد بعدها الى مصر قبل تحصيلها لانه استنفذ أقصى مدة يمكن أن يبقاها مبعوث حكومى فى بعثة علمية . وقد عاد المبعوث دون أن يقيد على « الدكتوراه » فى فرنسا فحصل على « الدكتوراه من مصر » .

تلك كانت حصيلة طه حسين من العلم وبها عاد ليطوي تحت اسم « الدكتوراه » مدلولات واسعة جدا من المعارف ومن العلوم ، ومن الثقافة لا تطويها حقيقة شهادته ، وراح يلوح بها فى وجه الازهر والازهرين ، وزاد الامر حسامة أن الجماعة التى كانت تتولى أمر الجامعة أولا وآخرا كانت هى الجماعة السياسية التى كان يعيش فى ركبها ، فاشتترطت تعيينه فى الجامعة الحكومية وعين فصار استاذا جامعيا كبيرا يقف على رايه عالية ليقول لهؤلاء الازهرين الذين اسقطوه بالامس انه اكبر منهم ، وأعلم منهم ، فهو الدكتور وهم الشيوخ فحسب . (وعد مرة أخرى الى كتابه « من بعيد » ، فهو فى السوق) .

بضاعة طه حسين كانت سلبا :

وكانت بضاعة طه حسين فى هذا كله سلبا ولم تكن قط ايجابا . كانت استنجاد بما عند الغير أو هدمه له ، ولم تكن أبدا بناء .

وقد عاصر طه حسين جماعة من الكتاب الايجابيين مثل السكندري وجورج زيدان والرافعى : يكتبون الكتب الموضوعية في الادب العربى وتاريخه ، وحضر وهو ناضج السن قادر على الكتابة — لو انه كان مؤهلا لها — فترة مليئة بالنشاط الكتابى والفكرى ، زخرت بالصراع بين العلماء المسلمين والمبشرين ، وبرزت فيها الموضوعات التى كانت تحرك الخواطر ، وتبعث النشاط العقلى فى الموهوبين بل فى الاوساط من الناس ، ولم يكن هذا فى الدين وحده ، بل امتد الى جميع وجوه النشاط ذهنى من الادب وغيره . فكتب الاستاذ الامام محمد عبده ما كتب ، وبرز المنفلوطى العظيم فى الادب الانشائى ، وكتب الشيخ عبد العزيز جاويش ، ثم كان من آثار طلب الجامعة الاهلية القديمة تأليف كتاب فى تاريخ « الآداب العربية » كتابا لجورج زيدان والرافعى ، وقد اتم الكاتبان ما اختارا التنافس عليه فى سنة 1911 ، وبعدها . ثم كان من السكندري حرق الاستجابة للحاجة البارزة الى اصدار كتاب فى تاريخ الادب . والمعاصرة بالزامها كانت تقضى على من تعرض للادب ما دامت قد هيئت له القدرة على الاثمار فيه أن يسهم فى هذا النشاط العام ، وطه حسين كان معاصرا لهذا كله ، وكان يتصدر الدعاية لنفسه باسم الادب ، لكنه لم يكن يسهم فى هذا بما ليس عنده ، وكانت بضاعته التى يروج لها هى هذه السلبيات ينشرها فى الصحف والمجلات ثم يجمعها فى كتاب . وفى كلية الآداب الحديثة اتفق مع أحمد أمين والعبادي على ابراز كتب فى الحياة العقلية العربية وفى الحياة الادبية وفى التاريخ ، فلم يَف بالاتفاق الا أحمد أمين .

النشاط العلمى والايجابى .

واحِب أن اُنبه الى ظاهرة هامة نمر بها دون أن نتنبه اليها عند الحديث عن النشاط الادبى فى فترة جورج زيدان ومن عاصره من أصحاب النشاط الادبى ، وتلك هى أن هذه الحركة الفكرية القوية قد بدأت من عصر محمد على ، وسطعت بعد عودة مبعوثيه من أوروبا فبرز فى العلم والبحث مهندسون ذوو مستوى عالمى ، ورياضيون كانت كتبهم — قبل أن

تكونه الكتب الاوروبية — نبراسا اضاء الطريق لمن بعدهم ممن برزت
اسماؤهم على مستوى عالمي مثل مصطفى مشرفة صاحب نظرية
« التمرجات الكونية » الرياضية التي لم تطردها من السوق نظرية
اينشتاين الا بفضل التضافر اليهودي ، والتي يستجد بها اليوم الساعون
الى اصلاح نظرية اينشتاين بعد ان اثبتت قصورها ككشف ما بين الكواكب
ونظرية مصطفى مشرفة الذي حاربه طه حسين حرب استماتة غير بارة
ولا ساجمة ، يستشهد بها صاحب كتاب « الكون الغامض » وهو احد
عشرة من فلاسفة العالم الاوروبى الحديث .

وان من اهم اعضاء هذه البعثة التي ارسلها محمد على من ارسل في
القيود لى أوروبا تحقيقا وضمنا لتنفيذ سلامة الاختيار والكفاية ولو لم تتحقق
فيها رغبة المبعوثين ، يوم لم تكن البعثات ملتمسا لستر العجز ، ودواء
لفشل لمختارين في حقل الامتحان المصري ، كان من امتدادها في اعضائها
على بائنا مبارك ، ورفاعة الطهطاوي وغيرهما . وعملهم الايجابى في
ميدان لفكر المصري عمل باق يسبق الموجتين اللتين لاحقتها بين مقيمين
في مصر يعملون باحساس من الوجود الذاتى القائم على تحصيل القديم
اي التراث ، وبين عائدين من أوروبا بنوا علمهم على هذا التراث المحصل
في مصر ثم ذهبوا للاستئناس بما هنالك تحقيقا للتكامل المتوقع من المزج
بين القديم العربى والحديث الاجنبى . وآثار ذلك الجيل يجب ان تنشر فان صخب
الطائفة التي اعقبتها على مسرح الحياة الفكرية في مصر قد غيب اصواتهم
الطوة عن الاسماع ، بل ان منهم من ابتلع آثار تلك الطبقة . ولو انتشرت
آثارهم في الرياضيات والعلوم والآثار والاداب والهندسة لرأينا كثيرا .

وتد دس على هاتين الطائفتين افراد لم يحصلوا في مصر القدر الكافي
من القديم — وان كانوا قد اصابوا منه حظا لا يرتقى الى الكفاية البانية
للشخصية — ومن هؤلاء كان طه حسين ، والباب الذي انفتح في وجهه
الى أوروبا معروف المسارب والمنعطفات .

وفترة السنوات الست التي قضاها هناك — اذا نحن قبلنا منه تاريخ ميلاده على علته فجيلة ، ومساره المتحرر من رقابة الدولة على السن قد اُخر سن اُغلبهم على الاقل عشر سنوات يوم جاءت مناسبة تسجيله على العمل الحكومي — هذه الفترة لم تكن كافية في سنة التي سافر فيها لتعيينه على تحصيل الفرنسية عن طريق السمع المحض الا استشرافا .

وقد عاد طه حسين ، وهو من أعضاء هذه الفئة الأخيرة ، بمحصله الضحل من المعارف ، وكان قد نشأ في الصحافة ، يكتب المقال الذي يتناول به على القمم الشوامخ دون محصول في أبواب تخصصهم أو قدراتهم لا يحاسبه على ذلك محاسب ، فعاد من أوروبا الى ممارسة المهمة التي نشأ عليها بحكم ظروف كانت لا تسد في وجهه طريقها ، وقد أشرت اليها . عاد فوجد نفسه بين المدرسة التي كانت في حقيقتها امتدادا نوعيا لمدرسة رفاة الطهطاوي وعلى مبارك ، ومحمد عبده ، وسعد زغلول .

وكان هؤلاء جميعا يكتبون على أساس من نماذج سبقتهم ، ومن محصول علمي حازوه ، فكلهم مثر في نهجه الذي انتهجه الثمرة الايجابية الباقية التي كانت طرحا ضروريا لنضج معارفهم ، ولبراءتهم من عقيد الجهل والسقوط في المعاهد التي طرعوها . وكانت حقيقتهم هذه هي التي أوقفهم من التأثير الاوروبي موقف صاحب الشخصية النامية التي لا تفتنها عن حقيقتها بارقات الدخيل المبرقش على الاصيل الجوهري .

عاد طه حسين ليمارس مهمته الصحفية الخاصة جدا التي ثقفها ، وتدريب عليها ، ولم يتدرب على غيرها ، وقد رأى في أوروبا ، أو على الاصح ، جرب ، ما لا يتصوره مثله ، بحكم حظه الضئيل جدا من شبيهه أو من نوعه في مصر . فالرجل معروف النشأة والوسط ، والمستوى . وظروفه الخاصة كانت تفرض عليه واقعا مرا محروما : من العزلة والضيق فعاد مفتونا بما جرب ، مما لم يكن يحلم به أو يتوقعه ، وكانت فترة بقائه

في أوريبا في الحقيقة هي أول دخوله على الحياة ، وقمة ما رأى فيها . لم تكن حياته في مصر الاجديما ثقيلًا مقيما فلما نزع عنها شعر بأن كابوسا قد أزيح من عاتقه ، وكانت كل عودة جديدة له الى أوروبا في مؤتمر أو مصطاف أملا يدلم به وينتظره في شوق لم يجربه الا من وقع في ظروفه .

يقد عاد من هناك لهذا السبب وهو معجون عجنا جديدا مخبوز خبزة هائية لا أمل في التخلص منها وانا لا اتجنى عليه في شيء من هذا فكتابه الايام يترجم عنه أكفى ترجمة ، وختام الجزء الاول منه الذي يوجه فيه الحديث الى ابنته عن أمها تقرير لهذا الذي أقول :

وإذا كان طه حسين قد بالغ في الاعتراف بجميل السيدة التي عايشته فلقد كان هذا انفعالا بالجميل له موضعه ، لكنه أسرف حين نسب اليها انها كانت تقرأ له اللاتينية ، وانها كانت زميلته في الجامعة : ذلك أنه لم يكن مطالب باللاتينية ، ولا هو بالذي طلبها تطوعا ، ولا السيدة التي تزوجها من على صندوق محل الحلاقة التي كانت تعمل عليه في الحى اللاتينى كانت تعين بمسواها الثقافى على افادته في اللاتينية . وليس في هذا عيب اذا كان ، بقيقة وكان تاريخا سجله الزوج نفسه في طلب الزواج منها ورفعته الى مجلس الجامعة الاهلية ليوافق على هذا الزواج استثناء ، لظروف طه حسين الخاصة ولحاجته الى من يعينه بمشاركته الانفاق واغنائه عن السكتير . وقد وافق عليه المجلس وهو الذى كان يشترط عدم زواج مبعوثيه من اجنبيات ، ورئيس المجلس الامير فؤاد ، فلا عجب .

لكن طه حسين بالغ — على ما قلت — في ازجاء الشكر لصاحب الصنع ، فرسم حول ملاكه هالة واسعة جدا .

عاد طه حسين الى مصر ليعيش في وسط رسمت لك حدود ثقافته ومعارفه ، وهو ما هو ثقافة وتكويننا ، وقد خالط من هؤلاء من خالط فى باريس وفى مونيبيليه ، وشعر بأنه ليس اقل منهم فكان لابد ان يعايشهم فى مسر على هذا الاساس . فهم ينتجون انتاجا ايجابيا ، وهو لا يستطيعه

لأنه لم تستو له أدواته ، وهو بعد قد تكون تكوينه الضحل في أوروبا ، وهو صحفى بحكم النشأة والمداومة حتى لقد صارت الصحافة له مهنة ، وهو قبل اليوم قد طرق في الصحف باب النقد لا يكلفه ذلك الا أن يقرأ ما يكتبه الكاتب أو بعض ما يكتبه ، ثم يتولى النظر المحض على الطريقة التي كان ينقد بها المنفلوطى وشوقيا بعد استخراج مبررات الرفع والخفض . وهو بهذا ، الناقد المتسلط ، والآخرون المنقودون القائمون بأعمالهم أمام كرسي رحمته . فهو الكبير وما عليه الا أن يقول ليقع الكتاب « الصغار » في أماكنهم التي يقسمها لهم .

وصدق من قال : « ان الناقد اديب أفلس » . والواقع أن هذه العبارة لا تصدق في وصف كاتب صدقها في وصف طه حسين . ونقد طه حسين الذي بنى عليه حياته كلها لم يكن غير هذه « السلبية » في الانتاج . فهاجم المنفلوطى ، وهاجم شوقي ، وهاجم جورج زيدان ، وهاجم الازهر وعلماء الازهر ، وجرى في هجومه على أنهم أصحاب القديم الذي لا يصلح قط للحياة ، وعلى أن ما صار اليه من العلم الاوروبى ، والفن الاوروبى هو الجديد .

وكانت هذه هى أخطر دعاواه في مواجهة الازهريين ، ولم يكن علمه هذا يترجم عن نفسه الا في مقالات براقة المظاهر ، خادعة بالاسماء والمذاهب ، يلوح بها في عموم جريء ويوحى من وراء هذا العموم الى انه يعلم اقوى العلم أعرق ما فيها ، وما وراءها .

وقد مرت بنا أمثلة لتلك الادعاءات العريضة من العلم « بالحميرية » ، و « السريانية » ، و « الحبشية » ، ومن الاتكاء على هذا العلم الواسع بالتاريخ القديم في مواجهة الازهريين ، مع فقدانه القاعدة الاولى التي بنى عليها ادعاءاته ، كما أثبت ذلك رئيس نيابة مصر ، بما كان له من حق السؤال ، ومن حق تلقى الاجابة على أسئلته ، الى اثبات العجز على الاستاذ المؤلف الذي لم يستطع أن يقدم له خلال التحقيق الملزم بالاجابة

نصا واحدا أو فرقا واحدا من الفروق التي زعم أنها واقعة بين « العدنانية » و « الحميرية » وبنى عليها جميع النتائج الخطيرة التي أقامها على قاعدة عريضة من ادعائه معرفتها ووصل منها الى النتائج الخطيرة الهادمة للشعر الجاهلي ، وللتاريخ العربي ، وقام عليها في تكذيب القرآن ، هذا وهو الذي كان يسهب وينفض في أقواله أثناء التحقيق عندما كان القول يتصل بالعموميات السطحية المتلقفة سماعا من هنا ومن هناك .

الفصل المائر

— التلويح بالعلم والانقطاع عند الحاجة الى الدليل :

وقد قدمت أنا ، متابعة لاستنطاق رئيس نيابة مصر وجريا على نهجه ، استدلالا منطقيا على فساد بعض ما لم يتناوله تحقيق النائب مما لم يكن من الكتاب موضوعا لتحقيقه الذي حصره في أربع نقط هي التي أثارتها الشكاوى الرسمية التي قدمت في طه حسين وكتابه . وأقدم لك هنا حديثه عن علمه الواسع بالتاريخ القديم ، وإيهامه شمول معرفته لهذا التاريخ كله ، ثم خلوصه من هذا الإيهام الى القول بأنه سيقف عند تاريخ « الامتين » اليونانية ، والرومانية ، وكيف انتهى بعد هذا التلويح بالعلم الشامل الكامل عند القول :

« وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان من وجوه كثيرة » . حتى اذا بلغ بك الى هذه النقطة الحاسمة فرحت تعد عقلك بتلقى الكثير من العوارض المتشابهة بين هذه « الامم » الثلاث سمعته يقول لك :

« وفي الحق أن التفكير الهاديء فيما في حياة هذه الامم الثلاث من

شبه ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة .

ولم لا ؟ اليست هذه الاشارة التى قدمناها الى ما بين هذه الامم
الثلاث من شبه تكفى لتحملك على ان تفكر فى ان مؤثرات واحدة او متضاربة
قد اثرت فى حياة هذه الامم فانتتهت الى نتائج واحدة او متقاربة ؟ « (ص 44
من كتاب « الشعر الجاهلى » لطفه حسين) .

واذن فقد انتهى بك الى انك يجب « ان تكتفى باشاراته هذه
الى ان هناك شبهها حتى تفكر لنفسك فى ان مؤثرات واحدة او متضاربة (؟)
قد اثرت فى حياة هذه الامم الثلاث فانتتهت الى نتائج واحدة » .

جمجمة ولا طحن :

ليس فى حياء البشر اوغل من هذا فى ادعاء العلم فى غير علم ، وترتيب
النتائج على غير مقدمات على حساب زعم زعمه من ان هناك عوارض
متشابهة ولم يذكر من هذه العوارض شيئا . ثم جاء الى ما لم يذكر فرتب
عليه ان مؤثرات واحدة قد اثرت على حياة هذه الامم فانتجت نتائج متشابهة
فأين هى المؤثرات المبنية على هذه العوارض او ما شئت حتى تصل الى
النتائج ؟

أراد الرجل الحصيف جدا ان يأخذ منك اعترافا ضمنيا بأنه العالم
الفذ بتواريخ الامم القديمة ومن بينها اليونان والرومان والعرب جميعا
ثم باعك فى مقابل هذا الاعتراف الجسيم لا شىء .

ونحن اذا سرنا الى حصيلة هذا التلويح والتهويش بالاشارة فى
كتابه كله وجدناه يقف منه عند القول : بأن المؤرخين الاوروبيين قد
شكوا فى وجود هوميروس . واذن فليس هناك ذكر لوجود الشبه وهى
القاعدة التى يرتب عليها حكمه . والنتيجة التى طنطن بها وطبل هى ان
الاوروبيين قد شكوا فى وجود هوميروس ، ومن وراء هذا الشك فى زعمه
« منهج ديكارت » . وسنعالج هذين الموضوعين علاجا حاسما فى ابواب آتية

تثبت أن طه حسين لم يتصل بأيهما اتصالاً حقيقياً .

وليس في الأرض أفصح لصاحبه من هذا العذر المضحك المبكى
لتغطية هذا الدوي الأجوف من قوله متمما قوله السابق :

« ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن
أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم
نكتب لهذا » . (ص 44 من الكتاب نفسه) .

ولو أن طه حسين كان يشير إلى حدث أو واقعة معينة فأغفل
تفصيلها وردنا إلى مرجعها لتحقيقها فيه لقبل منه ذلك ، لكنه هنا يشير
إلى « عوارض » غير محددة في حياة أمم ثلاث ، يريد أن يقابل ويقارن
بينهما ثم يدلنا على تأثيرها هناك كما يريد أن يستخلص تأثيرها هنا ، فهو
عمل دراسي لا تغنى الإشارة إليه عن القيام به . ولم يقم هو به أو
غيره . ولو عرفت بعد هذا من أين بدا وكيف انتهى لزادك استغراباً .

بدا بقوله : (ص 42) وهذا الآتي كلامه نصاً :

« يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها
أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال . . ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه
ويرد كل شيء فيه إلى أصله .

وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم
يوفقوا إلى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا المأما كافياً بتاريخ هذه الأمم
القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت
من قبلها . .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة ، وقارنوا بينه وبين
تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب
أنفسهم ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين فقط : الأمة اليونانية
والأمة الرومانية . فقد قدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر

للأمة العربية في القرون الوسطى . . وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة » .

ثم تأتي بعد ذلك العبارات التي قدمتها من « أن التفكير الهاديء .
السخ » مؤد إلى النتائج الواحدة .

فالتقديم مزعج طنان ، وخبيث ، وفيه من النعى على الباحثين الذين بحثوا تاريخ العرب أنهم لم يعرفوا ولم يقارنوا ، ولو عرفوا وقارنوا — لخرجوا إلى النتائج التي خرج إليها هذا العارف مما سينهيهم اليهم .

فهم اذن فارغوا الذهن ابتداء مما عنده عن علم بتينك « الامتين القديمتين » ، فواجبه تعليمهم ما جهلوا . واذا كان هذا حال المختصين في الدراسات العربية فما أولى من لم يتخصصوا بأن يعلموا ما يستند اليه « العالم المجدد » ، والسبيل إلى ذلك هو بيان توضيحي بما يترتب على هذه المقارنة من « تغيير » التاريخ العربي ، ومن جديد في الحكم على الادب العربي . وبغير ذلك يكون « العالم المجدد » قد وقف حيث ابتدا عند دعوى عريضة لا يسندها دليل . بالضبط كما صنع في دعوى الفروق بين « العدنانية والحميرية » .

هذا هو الموقف الذي اتخذته طه حسين حين لم يقدم شيئا . ومن أغرب وجوه الهرب من حقيقة الخلاف ومن جوهره هذا الطلب الذي يطلب فيه طه حسين أن يكتفى قارئه ومعارضه بعلمه هو بقيام اتفاق بين ما جريات الحياة في تاريخ الأمة العربية وبينها عند الامتين اللتين أفرزهما خاصة من بين الأمم القديمة مع إيهامه العلم التام بتاريخ الأمم القديمة كلها . فهذا الزعم العجيب الذي يعتبر القاعدة لما سيبنى من نتائج ، مفروض أن قارئه يعارضه فيها — وكتابه مكتوب على أساس من هذا المفهوم — فهو في حاجة إلى الدليل عليه ، والدليل على صحة القاعدة التي ينهض عليها ، هذا الزعم العجيب العريض هو المقارنة التاريخية

التي هرب منها تحت. ستر من وجوب الاقتناع بما ادعاه ، مما يعارضه فيه جميع قرائه الذين يتهمهم بجهل التاريخ القديم . فهو يقيم دعوى على أساس من استشهاد بغيب عنده وحده علمه .

فلا الدعوى الاولى أسندت ، ولا الثانية أقيمت ، والامر كله لا يتجاوز علما يشبه قولهم : « والمعنى في بطن الشاعر » .

ونحن اذا أخذنا المثل « لعلم المؤلف » — على حد تعبير وكيل النيابة المحقق — مما قدمه هذا النائب من دليل قاطع على عجزه عن تقديم أي دليل على معرفته ولو ببعض الفروق بين « الحميرية » و « العدنانية » ، بل عن عجزه كذلك عن تقديم اسم مرجع واحد ينير الطريق في هذا الباب ، واذا أخذناه ، الى هذا ، بقصور معرفته حتى بالاولى جدا من منهج « ديكارت » — وقد قدمت في هذا أيضا ما يكفي للتدليل على انه انما كان يثبت فيه بمعلومات « صحفية » ، لا ترتقى الى مستوى الفهم الصحيح لذلك المنهج ، وتتهاوى حتى ان صاحبها لا يدري انه يثبت في تطبيقه بمنهج بال ، نبذته أوروبا في التحقيق التاريخي مع نهاية القرن السابع عشر لفشله الهادم للتاريخ ، فان هذين المثليين لقد علم المؤلف بما يدعى فيه العلم الواسع يكفيان تماما لالقاء الضوء على قدر هذا الادعاء العريض الطويل بالتاريخ القديم — دعوى هكذا عامة من غير دليل — لا تقع من الحقيقة الا بقدر ما يقع الادعاءان السابقان .

فهو كما ادعى في الاولين علما لا يستند الا على « الاشاعات » يطلقها عن « علمه » ، مدع في معرفته التاريخ القديم . والرجل الذي يصطنع الكذب أمام النيابة ظنا منه انها لن تبلغ في التحقيق الى حد ضبطه متلبسا ، ويبالغ في ادعاء « العلم » باللغات الشرقية التي أشار اليها في نقاشه مع وكيل النيابة ، هذا الرجل لا يزعجه كثيرا ان يضحك على جماهير القراء ممن يأخذون دائما أقوال العلماء وأشباه العلماء على انها حقائق انتهوا اليها بعد البحث الذي هم الامناء عليه .

واذا كنا قد رأينا قدر مغامرته التي كان لا يعرف حدودها باستخدام « منهج ديكارت » البالي في محاولة متهافئة في التطبيق على التاريخ العربي ، وعلى تاريخ الادب العربي فاننا جديرون بأن نرى في وضوح صارخ جهل الرجل بما يدعيه واقتحامه فيه أشنع الاقتحام حين نسمعه يقول في كتابه هذا : (ص 45)

« وسواء رضينا أم كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والادبي كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة ، أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهى كل ما مضى عليها الزمن جدت في التغير ، وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب .

« واذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان في مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرون لم يظفروا منها بشيء أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربى في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان » .

رجل يقول هذا القول عن منهج « ديكارت بعد قرنين وربع قرن من قول أوروبا « للتساؤلية التاريخية » « Le pyrrhonisme historique » : « الى الشيطان » ، كما تقدمت ، ورجل يتصور له كل هذه الاهمية والخطر في حياة أوروبا الحاضرة بعد هذه القرون من رفض أوروبا اياه ، ثم يتصور من بعد ذلك أن تجدد تاريخنا في العهد الحاضر — أو الماضى — لا يمكن أن يقوم بدونه ، هذا الرجل لا يعرف هذا « المنهج » ، ولا يلزم

بحقيقته ، ولا بقيمته ، ولا بالاصل الحقيقى الذى من أجله نشأ هذا المنهج فيها ، ولا بالاسباب التى دعت فى عصره الى رواجه . ولقد كان عصر « الخرافة والشعوذة البدائية فى حياة أوروبا ، هذا الرجل لا يعرف حقيقة « منهج ديكارت » ، وهو انما يدخل عليه من قبيل « عنوانه » وليس من قبيل تحصيله ، ولو من الكتب الملخصة التى يكتبها علماء أوروبا لطلبتهم عن هذا المنهج .

وهو بعد ذلك اولى بجهله ، والبراءة من معرفة حقيقته حين لا يرى ان مبادئ هذا المنهج المتبولة قد طبقت فعلا — على انها المنطق الطبيعى فى اخذ الامور — فى كتاب ككتاب الطبرى فى التاريخ ، وفى كتاب مثل كتاب « أبى الفداء » فى التاريخ ايضا ، وفى مقدمة ابن خلدون .

ولو انه كان — على ما كثر من ادعائه قراءة الجاحظ — قد اطلع على كتاب الحيوان لقرا الاساس الجوهري لهذا المنهج هناك ، ولو انه قرا شيئا من ابن تيمية لراى فى نواحى كثيرة منه تطبيقا لما دعى بعد ذلك بمنهج ديكارت . ولو قرا رسالة حى بن يقظان ، وشيئا من أعمال ابن سينا وتجاربه فى الطب والجراحة لعرف اين يقع تطبيق منهج العمل العربى ، ولو سمع شيئا عن تجارب ابن الهيثم فى البصريات والضوئيات ، وصدق تقديره لسمك الطبقة الجوية لسكت .

وادعى من هذه الى العجب من أمر الرجل الذى دعت امرأة فى حفل عام « بياعميدي » ، فصيرتها صحف معارضة تلك الفترة الى « عميد الادب العربى » ، انه — وهو الذى كتب كتابا عن أبى العلاء المعري — لم يكذب يرتقى الى ادراك ان حيرة أبى العلاء فى أمر دينه لم تنشأ الا عن هذا الشك الذى يدعو ظمنا بالديكارتى ، وانه لم يلمح فى النقد الذى ساقه أبو العلاء فى « رسالة الففران » التشكك الواضح فيما نسب الى بعض الرجال الذين ادار الحوار بينهم وبين صاحبه فى الجنة وفى النار ، وأن الشك بأسبابه هو العمود الذى دار حوله تعديل وتجريح رواة الحديث

النبوى وانه علم بتمامه .

هل قرأ الرجل آثار أبى العلاء قبل أن يكتب رسالته فيه ، أم أنها قرئت له كما يفيد الرافعى بقوله : ان كتاب هذه الرسالة اربعة ، وانه لما قرأ فصلين منها صده عن التمام على القراءة ما فيها من أخطاء ؟

(ص 26 من رسائله)

وابن خلدون — الذي كتب عنه طه حسين رسالته لدكتوراه الجامعة في باريس — « ومقدمة ابن خلدون » مرجع الرسالة الاساسى — لم يجد الدارس الفذ فيها ما يمكن أن يحمل فكره عندما جاء الى التمحك بديكارت لاتخاذ سمت العلماء والفلاسفة ، الى شىء يتصل « بمنهج ديكارت » ، وتطبيقه فى التحقيقات التاريخية التى انجزها ابن خلدون : من أمثال « أعداد الجيش اليهودى » ، وسواها ؟ وذلك قرونا قبل وجود ديكارت .

وهل لم ير فى عمله فى القسم التاريخى الاول من الكتاب تطبيقاً — لنظرة الشك العلمى على كثير من القضايا التى تردد ابن خلدون فى قبولها نقلاً عن القدماء ، قبل أن يبدأ الغربيون عملهم فى تحقيق « الايلياذة » و « الاوديسييا » وقبل أن يخلق « ديكارته » ؟

الكتاب الثاني

الفزالي :

حياته وفلسفته تنحاون لديكارت

الباب الأول

الفصل الأول

— المنهج المظلوم

— الغزالي هو صاحب المنهج ،
وديكرت منتحله :

سأتى بعد قليل الى معالجة الاوروبيين لقضية الايلازة والاوديسيا
لنرى مبلغ ما تعثر طه حسين في ادعائه انهم كانوا يطبقون في التحقيق الذي
دار حولهما « منهج ديكرت » . فالاولى بى الآن ان اتابع الحديث عما
انتحل من اصالة لما دعى بمنهج ديكرت . ولن اقدم هذه المرة النص
العربى للاصل الذي دار حوله ديكرت ، ولكنى سأقدمه عبر لغة اوروبية
مترجما الى العربية ، حتى يكون المفهوم الاوروبى للنص شاهدا على قدر
موقعه من العقل الاوروبى ، وبالتالي عاكسا لمبلغ تأثيره في ذلك العقل ؟

هذا النص هو من قول « الغزالي » وهو حجة الاسلام ابو حامد محمد
ابن محمد بن محمد بن احمد الفقيه الشافعى « المتوفى سنة 505 من الهجرة
النبوية اي في سنة 1108 م . فالرجل العربى المسلم عاش حياته كلها
تقريبا في القرن الخامس الهجرى ، وفي القرن الحادى عشر الميلادى ، اي
قبل مولد ديكرت الشهير بما يقارب الخمسة قرون . وليس في اسماء آبائه
« ديبيررون » ولا « ريفيه » كما ترى .

يقول دريبر : (تاريخ تكون اوروبا الفكرى ج 2 ص 49 ، والنص
الآتى كله مترجم عن انجليزيتته دون تصرف) :

سيرة الغزالي الى منهجة :

« كان اقتلاع « الارقام العربية » للارقام اللاتينية نذيرا يتقدم نتيجة اكبر خطرا — نتيجة سياسية — تتبلور في نزاع بين الاسمين المتنافسين . ولكن قبل أن نبين كيف كان الفكر العربي يعتصر رومة اعتصارا ، وقبل أن نتكلم عن المعارك التشنجية اليائسة التي قامت بها رومة في مقاومته ، فانى أوجل الحديث عن هذه المسألة الى موضع يأتى قريبا ، وانتقل الى الحديث عن الفلسفة العربية . وسيكون « الغزالي » هنا دليلى . وقد ولد الغزالي في سنة 1058 م .

« ولنسمعه (أي الغزالي) يتحدث عن نفسه . وهو يقص قصة جهاده في انتزاع نفسه من الآراء التي رضعها طفلا ، يقول الغزالي :

« قلت لنفسي : ان ما أسعى اليه هو معرفة حقائق الاشياء ، واذن فالضروري لى هو أن اتبين معنى المعرفة . وكان واضحا جليا عندي انه لابد من وجود نوع من المعرفة للامر المطلوب التعرف عليه يجلو عنه كل شك ، بحيث يصبح وقوع الخطأ أو توهم الخطأ فيه أمرا مستحيلا .

« وليس يغنى فيما تحققت لى معرفته أن يكون في غير حاجة الى جهد لاقتناع غيري به ولكن يجب أن يتوفر له من السلامة ما يحميه من قيام احتمال الخطأ فيه ، فهذا الشرط وثيق الاتصال بمعرفته ، حتى لو قام برهان ظاهري على بطلانه ، اذ أن هذا البرهان الظاهري يسقط تلقائيا لعدم قيام شبهة حول ما أعرفه تسمح بظن وقوع الخطأ فيه . مثال ذلك انى اذا عرفت أن العشرة أكثر من الثلاثة فاننى اذا قال لى قائل : بل هو العكس فالثلاثة أكثر من العشرة ، ثم أقام البرهان على صدق دعواه من زعمه أنه قادر على أن يحول عصاه الى حية ، ثم صنع ذلك فعلا ، فان اقتناعى بخطئه لا يتذبذب . قد أعجب بسعة حيلته ومهارته ولكنى لا أشك في سلامة معرفتى .

« وقد أصبحت مقتنعا بأن العلم الذي لا يحصل لى على هذه الحالة من التمام ، ولا يتهيا لى معه هذا اليقين ، لا يمكن الاطمئنان اليه ولا

التأكد منه ، والعلم الذي لا يقين معه لا يجدر به أن يدعى علما .

« واخذت أراجع حالة علمي على ضوء هذا المنهج فوجدته مجردا من كل هذه الشرائط ، فليس هو اذن جديرا باسم العلم ما لم يكن لبلوغ العلم وسيلة أخرى تبلغ الى اليقين به غير هذه الوسيلة وقلت لعلها تكون في تحقيق العلم عن طريق الحواس ، وعن طريق المباديء المسلم بصحتها وظننت أن شهادتها لامراء فيها ولا شك .

« غير اني حينما اخذت في امتحان الامور عن طريق الحواس ، وعن طريق التأمل لأرى ان كان من الممكن أن أصل بها الى القطع ، وتبديد الشك تكاثرت على الشكوك وتزاحمت حتى بددت كل يقيني . فقد رحت أسأل نفسي من اين تأتيني الثقة بالامور الحسية ؟ ولما كان أقوى حواسنا البصر فقد وجدت انني انظر الى الظل فأراه ثابتا لا ينتقل فأحكم عليه بالبراءة من الحركة . غير اني لما رجعت الى مكانه بعد ساعة وجدته مفارقا مكانه ، فهو لا يختفي فجأة ، ولا يتحرك عاجلا ، وانما ينسحب شيئا فشيئا قليلا قليلا فلا يبقى ثابتا أبدا . وانا اذا نظرت الى النجوم بدت لي صغيرة كأنها الدراهم ولكن البراهين الحسابية تقنعنا بأنها اكبر من الارض . وهذه وأمثالها تصدر الاحكام عليها عن طريق الحواس لكن العقل يرفضها ويبطلها . وهجرت الحواس بعد أن تزلزلت ثقتي بها .

« ورحت أقول لنفسي : لعل اليقين لا ينال الا بأحكام العقل : اي عن طريق المبادئ الاولى : من قبيل ان العشرة اكثر من الثلاثة .

« ثم ردت على الحواس قائلة : أي امان لك في ثقتك بالعقل ، وهل هي الا من قبيل الثقة بنا ؟ لقد اعتمدت علينا فتقدم العقل فكذبنا ، ولو لم يكن العقل موجودا فلقد كان ممكنا أن تمضي على الاعتماد علينا ، فما يؤمنك أن يكون في الوجود شيء غير العقل ، يقوم منه مقامه منا فيكذب أحكامه بمثل ما كذب هو أحكامنا ؟ وعدم ظهور هذه القوة لنا ليس دليلا على عدم وجودها .

« وتلبنث طويلا أجاهد عبثا ايجاد رد لهذا الاعتراض ، وزادت متاعبي عندما فكرت في النوم ، فرحت اقول لنفسي : لقد ترى الاحلام فتراها في النوم حقيقية ، وتجدها متساوقة فلا تتطرق اليك شبهة تبطلها . فاذا انت استيقظت عرفت انها لم تكن الا اطيافا وخيالات فما يدريك ان ما تراه هنا في يقظتك ليس الا من قبيل الاحلام ؟

« كل حالة حق في لحظتها ، ويبقى في الامكان ان تعرض لك حالة ثالثة تكون منك بالقياس الى ما تراه في يقظتك ، بمثل ما كانت حالتك في اليقظة بالقياس الى حالتك في الحلم ، وحينئذ تكون يقظتك الحالية ليست الا نوما بالقياس الى تلك الحالة العليا التي يمكن ان تكون » .

« وهنا تنتهى كلمات الغزالي في هذه الفقرة ، ويعقب عليها دربير بقوله :

« ليس من الممكن ان تجد في أي مؤلف أوروبى ايضاحا لمذهب « التشكك » الذي يقول به الفلاسفة ، له نصوع هذا الوجه الذي قدمه به هذا العربى . وليس في الامكان حقا ان تقدم القضية بطريقة أفعل ، وقوة عارضة الرجل تتبدى في مفارقتها الفذة لغموض الكثرة من الكتاب المتافيزيقيين . أه » .

أريد الا نتجاوز هذه المرحلة من مراحل « منهج الغزالي الفكري » قبل أن نتوقف بعض التوقف لننظر في امكان القيام بمقارنة بينه وبين ما يدعى بمنهج ديكارت .

وليس مقصدي بهذا ان نقنع بهذا القسم من مسيرة العالم المسلم الفكرية ، وانما أريد الى اخذ سبيل المقارنة بين « الطريقتين » على نحو التجزئة ، وسأعود الى اتمام تلك المسيرة .

وسأقدم لك السيرة الذهنية التي سارها « ديكارت » لينتهى الى رسم « منهجه بمثل ما صنع دربير في تقديم السيرة الذهنية التي سارها الغزالي — نقلا عن الغزالي نفسه — لينتهى الى منهجه العامل في اخذه

الحياة ، وسنرى معا مالا اشك في ان « دريبر » قد رآه ، والمخ اليه من الوحدة بين المسيرتين الفكريتين اللتين يفرق بين صاحبيهما خمسة قرون . وكان طبيعيا جدا ان يلمح ولا يصرح لانه قبل كل شيء رجل « اوروبى » وليس يمكنه ان يحل نفسه من واقع الكبرياء التى يضمن بها الانسان ان تتبدد مهما بلغ - فى انسانيته - منزلة من العدل ويكفيها عبارته الختامية فى تعقيبه الماضى على وضوح الغزالي بالقياس الى غموض الكتاب الاوروبين الميتافيزيقيين .

وكما نقلت حديث الغزالي عن سيرته الذهنية عن عالم اوروبى فسأنقل لك حديث « ديكارت » عن سيرته الذهنية عن رجل اوروبى كذلك لكى تتم المعادلة فى التقديم ، ولكى اخرج منها لا على ولا ليا .

سيرة ديكارت الى منهجة .

يقول الاسقف جورو استاذ الفلسفة القديم فى كتابه « دراسات تحليلية للكتاب الفلسفيين » (ص 207 نشر بيلان - باريس 1906 عن ديكارت :

« ونظر ديكارت فوجد انه قدبذل من الزمان الكثير فى دراسة اللغات ، وفى قراءة الكتب القديمة : تواريخها وخرافاتاها ، فالخرافات تحمل على تصور كثير من الوقائع غير الممكنة ممكنة الوقوع ، والتواريخ ، حتى أشدها امانة ، تغفل أحط الظروف تألقا ، وهى بهذه الحالة لا تكون تامة . وبدا له ان « البيان » والشعر طرح نفسى أكثر منهما ثمرات للدرس . وكان يقدر الرياضيات ولكنه لم يكن يرى لها وجها حقيقيا للاستعمال ، ويوقر علوم الدين ، ولكنه كان يرى انها غير ضرورية لتخليص النفس . ثم انه كان يعتقد ان الفلسفة لا تنطوي على امر واحد كف الناس عن المجادلة فيه ، وأن العلوم التى تنهض على قاعدة من الفلسفة ليست بأثبت من الفلسفة .

وحملت هذه التأملات كلها ديكارت على ان يهجر دراسة الآداب ،

ليتمس الحقيقة في ذاته ، أو يقرأها في كتاب الدنيا . ولهذا شغل نفسه الجزء الباقي من شبابه في الترحل ، غير أنه رأى في أخلاق الناس وعاداتهم ، وفي آراء الفلاسفة ، التناقضات الكثيرة . فقرر عزمه على أن يدرس نفسه ، وأفاده هذا الدرس أكبر الفائدة .

هذا الكلام ينقله جورو من حديث ديكارت عن نفسه كما صنع دربير في نقله عن الغزالي حديث الغزالي عن نفسه . (انظر : ديكارت ، خطاب عن الطريقة ص 7 — 9) . Discours de la Methode, Descartes . هذه الازمة الفكرية التي وقع فيها ديكارت هي نفسها التي مر بها الغزالي ، وعرض الغزالي علمه على مقاييس التحقيق الممكنة لكي يصل فيه الى الحقيقة وهو نفسه العرض الذي عرض فيه ديكارت على نفسه معارفه التي حصلها في سنى دراسته ، وانتهاء الغزالي من هذا العرض لمعارفه الى الشك في صوابها هو الذي انتهى اليه ديكارت في استعراضه علومه التي حصلها في المدرسة على نفسه وتأملاته .

وهنا نرى بين العالم المسلم المجرب النامى العقل والمعرفة ، وبين الشاب الاوروبى الحدث الذي لم يتم دراسته فرقا قائما في ظاهرتين :

الاولى — أن الغزالي يشير الى علمه جملة ، والى معارفه تعميما ، وبها من الانواع ما يقدمه عرض ديكارت للمعارف التي حصلها ديكارت في مدرسته لامراء . وعمل ديكارت في هذه النقطة لا يعدو أن يكون شرحا بالامثلة — وهى عنده طريقة من طرق الايضاح التي يلجأ اليها الاستاذ مع تلاميذه الذين لا ترتقى بهم معارفهم الى الفهم الا بالنماذج التصويرية — أما ايجاز الغزالي فيأتى اعتمادا على مستوى الصورة المحصلة للاستاذ في نفسه عن علمه عنده وعند الناس .

والثانية — هى تفصيل الغزالي في بيان المقاييس التي عرض عليها علمه من الحواس ثم الادراك ، ثم العقل . وايجاز التلميذ الجديد ، ذلك في وثبات متباعدة مبعثرة بين شعب موضوعه ، ولعل ذلك راجع الى انه

لم يكن يريد أو يسيف في مطلع حياته رفض الدنيا ، والالتجاء الى دير يعيش فيه معيشة الزهاد بمثل ما انتهى اليه الغزالي . كان شابا يطمع في الحياة ويقبل عليها ، وكان لقلّة تجربته وبحكم سنه ايجابيا يريد ان يقدم الى الحياة شيئا كالذي قدمه الغزالي قبل ان تنتهي به تجاربه وتقوده الى التفكير في دنياه باعتبارها شيئا غامضا لا يستطيع بعد جهاده الطويل في تحصيل العلوم ، والاثمار فيها ، ان يجد السبيل للوقوف على حقيقتها . ولست اطلب اليك لتحقيق هذا عند الغزالي الا ان تقرأ تصديره لكتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدماته الاربع عليه .

وهاتان الظاهرتان نفسيهما هما المشير الى أن ديكارت كان يغتصر من منهل لم يهيا له بعد بحكم تجربته الضيقة التي لا يمكن أن تظفر به الى هذه التأملات التي انما تقود اليها سعة التجربة في الحياة الطويلة . فديكارت يصطنع الحيرة التي لم توجد في حياته بعد أسبابها ، ولا مهيئات النفس والعقل للوقوع فيها .

ونحن اذا نظرنا الى دوافع الغزالي الى الشك وجدنا أمرا جسيما تتضاءل الى جانبه هذه الدوافع التي يقول ديكارت أنها حيرته وحملته على ترك المدرسة في مرحلة الصبا وقبل الاجازة الاولى ، فقد تكاثرت الفرق الاسلامية المتناهضة على فكره في عصره حتى كادت تضله وحتى وجد نفسه في شبه الشك فيها جميعا .

فالتطابق بين النظرتين قائم ، وبتفاصيله ، والمسار فيهما واحد ، والقول بتكلف ديكارت ادعاء الوقوع في هذه الحيرة المفضية الى « التشكك » في حقائق الاشياء ، حكم له مبرراته . والقول بأنه ينقل انطباعاته عن الغزالي قول لا تجنى فيه .

الرحلة عند ديكارت صدى الرحلة عند الغزالي :

ولننتقل بعد هذه الخطوة الى غيرها . يقول ديكارت : انه وجد نفسه يبحث عن الحقيقة في نفسه ، وفي كتاب الوجود ، وانه في هذا السبيل وجد

أن الرحلة للتعرف على الحقيقة بين الناس في مختلف البلاد هي الوسيلة لتحقيق معرفته ، فنهض اليها . وهذا تصوير فعلى لحياة الترحل التي عاشها الفزالي .

— ترحل الفزالي :

لكن ترحل الفزالي لم يكن الا ترحل العالم ، الذي يعطى العلم ويستزيد منه . بقول ابن خلكان :

« اشتغل في مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكاني ، ثم قدم نيسابور واختلف الى امام الحرمين ابي المعالي الجويني ، وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة ، وصار من الاعيان المشار اليهم في زمن استاذة وصنف في ذلك الوقت ، وكان استاذة يتبجح به ، ولم يزل ملازما له الى أن توفي (الاستاذ) . فخرج من نيسابور الى العسكر (طوس ونيسابور — بخراسان . والعسكر هنا عسكر ابي جعفر المنصور العباسي ، وقد بناها ببغداد ونزل فيها بعسكره فعرفت به) ولقى الوزير نظام الملك . . ففوض اليه التدريس بمدرسته النظامية في بغداد . . فباشر القاء الدروس بها ، وذلك في جمادى الاولى سنة اربع وثمانين وأربعمائة . . ثم ترك جميع ما كان عليه في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة وسلك طريق الزهد والانقطاع ، وقصد الحج ، فلما رجع توجه الى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذاكر الدروس في زاوية الجامع في الجانب الغربي منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد في العبادة . . ثم قصد مصر وأقام بالاسكندرية مدة . ويقال انه قصد منها الركوب في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينما هو كذلك بلغه نعي يوسف بن تاشفين . . فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون : منها ما هو أشهرها كتاب « الوسيط » ، و « البسيط » ، « والوجيز » ، و « الخلاصة في الفقه » ، ومنها « احياء علوم الدين » ،

وهو من أنفس الكتب وأجملها ، وله في أصول الفقه « المستصفى » ، فرغ من تصنيفه في سادس المحرم سنة ثلاث وخمسمائة ، وله « المنحول والمنتخل في علم الجدل » ، وله « تهافت الفلاسفة » ، « ومحك النظر » ، و « معيار العلم » ، و « المقاصد » ، و « المضمنون به على غير أهله » ، و « المقصد الاسنى » في شرح أسماء الله الحسنى ، « و « مشكاة الانوار » ، و « المنقذ من الضلال » ، و « حقيقة القولين » . وكتبه كثيرة . وكلها نافعة ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بالمدرسة النظامية فأجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات . ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه ، واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير .. الى ان انتقل الى ربه .. يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة .. وكانت ولادته سنة خمس وأربعمائة ، وقيل سنة احدى وخمسين .

ذلك كان ترحل الغزالي في سبيل العلم ، وتلك كانت ظروف تجاربه الواسعة المحصلة في عالم يترامى بين خراسان في اقصى الشرق من فارس حتى الغرب من مصر ، وكان يرجو أن يرتحل الى المغرب الاقصى فيجمع بذلك بين اطراف العالم المتحضر في ايامه ، وانما حال بينه وبين تحقيق أمنيته ما لم يكن له سبيل الى رده ، فلم يتجاوز الاسكندرية .

الفشل في المدرسة والتشرد :

فأين تقع رحلات ديكارت من رحلات الغزالي ؟ فلأدع مترجمه يتحدث .

يقول :

« ولد رينيه ديكارت في لاهاي من اقليم تورين — فرنسا .. وتلقى دروسه في مدرسة لافليش (السهم) وكان يقوم عليها الجيزويت . ومع أنها كانت مدرسة من أشهر المدارس الاوروبية فانه عندما بارحها في السادسة عشرة من عمره لم يكن راضى النفس عن دراسته . يقول : لقد وجدت نفسى مثقلة بالشكوك والاطغاء حتى لقد رحت اظن انى لم أفد شيئا من سعوى الى

التعلم الا ان ازداد من يوم الى يوم كشفنا لجهلى .

يقول مترجمه مصورا — حسبما ارضاه — حياة صاحبه التى بدأت بعد المدرسة وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة اى وهو الى « شرة الصبا » اقرب منه الى متاعب الرجل ومشاغله التى انما تنضجها السن — خرج هائما على وجهه مدة اثنى عشر عاما متتابعة ، لا يهدأ له بال ، باحثا ، كما نقول ، عن مهمته وعمله ، حيناً فى الحياة بين الناس ، وحيناً فى الترحل ، وحيناً فى المعسكرات بين الجنود .

ولاتم أنا بشيء من ايضاح صورة السيرة التى اجملها جورو هذا فى عباراته الماضية خلال ما قدره باثنى عشر عاما من عمر ديكارت بدأت مع دخوله السادسة عشرة : كان الصبى فاشلا ما فى ذلك شك . فقد فارق المدرسة فى هذه السن المبكرة لاعلم له الا النزر اليسير الذى يتاح جمعه للصبى فى مثل سنه بدءا من طفولته ، وفارقها غير مرضى عنه ، ولا راضيا ، يتخذ من موارد لا نعرفها ، وفى سن المراهقة المريضة طريقه الى مازجة الدنيا والناس ، ويقضى أيامه متنقلا مسافرا ، لا فى تحصيل علم مدرسى لانه كان ساخطا على هذا العلم المدرسى ، ولكن للتعرف على الحياة ، واشباعا للنفس بمخالطة المجهول فى تلك السن الفضة .

وضاق أبوه بما وجد ابنه قد ارتمى فيه فراح ينصحه باتخاذ عمل يملأ به هذا الفراغ الذى كان يعيشه ، واختار له الانضواء فى جيش من جيوش أمراء ذلك الزمان ، يقول كاتب العجالة التى قدم بها لنشرة « طريقة ديكارت » التى طبعها فلاماريون : « ان ديكارت ، بعد أن قضى شبابه عاصفا شديد العصف استجاب أخيرا لتوسلات أبيه فدخل تحت السلاح لمدة أربع سنوات بدأت بعد سنة 1617 م ، قضاها فى جند دوق ناسو ، ثم فى جند دوق بافاريا . ثم طاف من بعد ذلك ألمانيا والسويد ، وهولاندة ، وسويسرة ، وإيطاليا ، وبعد أن اشترك فى حصار لاروشيل هجر حرفة الجندي

وعقد الغزم على أن يتفرغ للتأمل والنظر ، فانسحب الى هولاندة ، وعاش
عيشة العزلة في امستردام ، ولاهاي ، وليدن ، وفي ايجمونت العذبة الحلوة
الهادئة .

الزعم بأن ذلك الفتى الفرير أولا ، الذي لم يتم حياته التعليمية فضا
بها وخرج الى الشارع يلتمس من أسباب العيش ما يعن ، ثم تكون أمنية أبيه
وضراعاته له أن يلتمس العيش في الارتزاق بالجندية نجاة بفلذة كبده من هذه
الضيعة التي يعيشها جوالا في الآفاق : الزعم بأن هذا الفتى الذي كان هاربا
من علوم مدرسته التي لم يتذوق بعد منها الا ما لا يرتقى على ما يحصله
الطالب في المرحلة الوسطى من المدرسة الثانوية ، وانما خرج قبل أن يثقف
نفسه من العلوم بالقدر الكافي لاتمام دراسته الثانوية ، الزعم بأنه تشكك في
العلوم الانسانية كلها زعم باطل يلجأ اليه صاحبه تمحكا ليخفى من ورائه سر
الخيبة التي نزلت به في مستهل شبابه ، بل في يفاعته ، ويأتيه الرجل بعد أن
تتفتح له طرق الحياة . وأقل ما يقال في تفسير حالته أنه ابتداء من السادسة
عشرة من عمره لم يقرأ كتابا ، مكتفيا على حد تعبير مترجمه جورو نقلا عن صاحبه
نفسه بقراءة كتاب الحياة ، ومطالعة وجوه الناس . واذا كان ديكارت يقول :
« انه شاهد في تجواله الذي اتصل منذ خروجه من المدرسة الى أن التحق
بالجندية نزولا على توصلات أبيه في سنة 1617 : أي خمس سنوات ، شاهد
اخلاق الناس ، ولمح تضارب الآراء الفلسفية ، وعاد بعد ذلك العمل مرتزقا
في جيشي دوق ناسو ، ثم دوق بافاريا لمدة اربع سنوات ، بل انه بعد ذلك
حضر حصار لاروشيل فمتى اتيح لهذه الحياة على تعبير صاحب النبذة التي
مررنا بها حالا ان تعطيه فرصة الاطلاع على فلسفات الفلاسفة ولمح التناقضات
بينها ، والالتجاء آخرا الى الاعتكاف لينظر لنفسه طريقة توصله الى حقائق
الوجود من حوله ، وتهديه الى العمل العلمي السليم ؟ متى أتيح له ذلك وأبوه
يرى ضياعه ، ويلتمس له منه مخرجا بالعمل جنديا متطوعا ، أو مرتزقا ،
بجيش أمير من أمراء المقاطعات الاوروبية ؟

ان أشياء كثيرة يمكن أن تقال ، واتساع باب الاحتمالات أمام العقل

الانسانى يبيع لاصحاب الاهواء الجامعة تحت تأثير التعصب القومى والعنصرى ان يكتفوا التعليقات كيفما حلا لهم ، ولكنها تظل ابدا مهتزة ثم تتهافت عند عرضها على الوقائع الصلبة فى حياة ديكارت . لقد فشل ديكارت فى المدرسة ، وخرج منها فى السادسة عشرة ، لا يملك من اسباب العون على التفكير المستقل فى مرحلة تكونه الحيوية والتعليمية ، ما يحمله على « التشكك » فى علوم لم يحصلها بعد . وانه ليقول ذلك عن مبلغ تحصيله المدرسى حينما يأتى الى الحكم على قيمة ما خالط من « الهندسة والجبر » يقول انه كان لا يزال فى شبابه الباكر لم يحصل كثيرا .

ثم استسلم لحياة لا يمكن ان نعتبرها مهينة لحياة فكرية حقيقية فضلا عن حياة تثمر الثمرة الخصبة التى قدم من صورها ما يتفق تماما مع ما رآه « الغزالى » الفيلسوف المسلم المؤمن ، المجرب ، المبتلى للبحث العلمى ، الضارب فى أعماقه ، النافذ البصر فيه ، الحاد الذكاء حتى الاعجاز الذى يشهد به اوروبى جامعى مثل « دربير » . وقد قدم الغزالى منها ما قدم فى اواخر عمره ، وبعد ان حصل من العلوم وكتب فيها ما كان جديرا حقا بأن يدعو صاحبه الى التأمل ، وتقليب وجوه النظر ، والحيرة فى التماس « الحقيقة الابدية » .

الحقيقة القائمة وراء هذا التوازي بين حياتى الرجلين :

وغريب حقا ان تجد هذا التوازي التام بين حياتى رجلين : عاش احدهما حياته كلها تقريبا فى القرن الميلادى الحادى عشر ، وعاش ثانيهما حياته كلها تقريبا فى القرن السابع عشر ، وترك اولهما ما ترك من آثار اتصلت بالاوروبيين منذ مطلع عصر نهضتهم ، وترجم القساوسة منها الى اللاتينية ما ترجموا مما كان موجودا بين يدي ديكارت وغيره ، فالغزالى هو العالم المسلم الفيلسوف الهازم للفلسفة هداما للالحاد الذى ترتب عليها ، العالم الذى يكتب « تهافت الفلاسفة » فيرد عليه فيلسوف مسلم مثله ، يعيش فى اسبانيا التى كان القساوسة الاوروبيون يحجون الى

جامعاتها الاسلامية ليتعلموا ، وليلتمسوا النور نجاة بأنفسهم من حلقة الظلام الذي كانوا يعيشون فيه . لا غرابة اذن في أن يلفت هذا العالم المسلم الذي يزلزل بعقله القوى ، مكانة ، فلاسفة اليونان الذين راحت أوروبا تسمع عن أعمالهم وأسمائهم خلال القرون الوسطى من الجامعات العربية ، واثناء الحروب الصليبية ، وطبيعى أن تترجم فلسفته التى تمزج الآلهيات بالعمل العقلى ، وأن تأخذ مكانها بين ذخائرهم لأنها يمكن أن تتحول فى أيديهم الى سلاح ترد به الكنيسة عن نفسها ما تشهره عليها الفلسفة والنظر من حرب اتصلت حتى هزمت الكنيسة فراح قساوستها يحاولون المصالحة بينها وبين دينهم فيعجزون ، وطبيعى أن يخلو ديكارت اليها فى هولادة .

كان الغزالى معروفا من غير شك فى أوروبا ، وكانت ترجماته الى اللاتينية موجودة فى خزانات أمرائها وملوكها ، وفى خزاناتها . ومن أخطر الأدلة على هذا ، هذا التوازي الدقيق بين حياة الغزالى وحياة ديكارت ، وبين « منهج الغزالى » الفكرى وبين منهج « ديكارت » الذى لم يثبت فى حياته السابقة لتقديم « المنهج » أنه كان مؤهلا ، أو متفرغا للعمل العلمى الهادى اليه قبل أن يعلنه . والترجمة التى قدمتها « لمنهج الغزالى » ينقلها دربير عن اللاتينية .

وسنمضى الى حديث فيه مقارنة بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالى » لكى نزداد يقينا بأن « ديكارت » لم يصنع أكثر من تقديم « منهج الغزالى » فى ترجمته اللاتينية مع مس رقيق من التعديل والتحرير لا يبدل من حقيقته شعرة ، ونقله الى مسار دنيوى عملى عن مساره الدينى للغزالى ، وفى تطويل وتكرير وعود الى بدء ، وتعديد للمقارنات والتشبيهات تحت مبررات ظاهرية مما دعاه « التأملات » أو « الاعتراضات » أو « الردود » على هذه « الاعتراضات » ، فكها تدور فى فلك « منهج الغزالى » ولا تخرج عن عناصره الصلبة التى قدمها فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، ووضحت بعض قضاياها فى « تهافت

الفصل الثاني

— نظرة ثانية في المنهجين وفي دواعيهما

قدمت القول في المنهجين بأقلام كاتبين أوروبيين حتى أضع بهذا العمل المفاهيم الأوروبية لكليهما كما وقعت في العقل الأوروبي غير متهم بالتجنى على احد ، ولكى تتضح بذلك الصورة التى كان يمكن أن يقع بها منهج الغزالي في عقل « ديكارت » قياسا على ما وقعت به تلك الصورة عند أبناء جلدته .

وقد أظهر التلخيص الذي قام به الكاتبان للمنهجين ، بما أسقطا من اضافات تفصيلية خاصة في « حالة ديكارت » ، قدر التطابق بين المنهجين . والواقع أن ما أسقطه ملخص « ديكارت » من حشو وتفاصيل ، تدخل في باب الشرح قد قارب بين الصورة الخالصة للمنهجين ، فقد أسقط من المفاهيم ما كان من الممكن أن يلبس الاصول بالفروع ، فيدخل بهذا اللبس على الناظر فيهما وهم التفاوت بينهما .

وأراني في حاجة الى أن أعود الى ما قال به ديكارت عن نفسه فهو يوضح لنا أمورا ويقدم عللا للعمل لا تنتهى بصاحبها الى تحقيق ما ذهب اليه من اقناع قارئه به ، من أنها هى الاصل الذى تأدى به الى السعى الذاتى لتخليص هذا المنهج . يقول ديكارت في كتابه « المنهج » :

« لقد غذيت بالآداب منذ طفولتى ، وكنت بها شغوفاً اذ انهم اقنعونى أنها الوسيلة التى تحقق لمحصلها المعرفة الامينة لكل شىء مفيد فى الحياة . لكننى ما كدت أشرف على الانتهاء من ذلك البرنامج الدراسى الذى كان من يتم تحصيله يقبل فى صف المجازين حتى غيرت رأى تغييراً تاماً . »

(هجر ديكاترت المدرسة في السادسة عشرة ، ولم يعد إليها قط) ،
فمعارفه المدرسية ، وما حصله من العلوم قدر تافه ، لا يهيؤه التهيؤ
الصحيح لحق الحكم الذي ينتحله لنفسه على هذه العلوم . وسنرى فيما
يلي أنه حينما جاء الى تصوير حكمه على الهندسة والجبر سجل اعترافه
بضالة حظه منهما « لانه كان لا يزال في « شرة الصبا » . كما أننا سنرى
من واقع ذلك الحكم مع أنه صدر عنه عندما أخرج كتابه المنهج وسنه احدى
وأربعون أنه لم يكن حتى ذلك الحين قادرا على تصور الآفاق الرحبة التي
ينطلق فيها ذاك العلمان ، وقدر نفعهما في التجربة العاملة التي كان
يدعو إليها في العمل العلمي) . يقول متمما :

« ذلك أنى رأيت نفسى مثقلا بقدر من الشكوك والاختاء تبينت معه
أنى لم اكسب شيئا من محاولتى التحصيل ، بل ان كشفى لجهلى راح
يتزايد يوما بعد يوم هذا مع أنى كنت في مدرسة من خير المدارس في
أوروبا .. وقد تعلمت بها كل ما كان غيرى يتعلمه بها ، بل انى لما
لم تقنعنى العلوم التى كانت تعلم هناك رحت اتجول بين ما وقع لى من كتب
العلوم الاكثر غرابة ، والمعارف الاشد ندرة . وكنت أعرف رأي غيرى
في فلم أر بينهم من كان يعتبرنى أقل من اندادى .. وبدا لى بعد هذا ان
قرننا كان من الازدهار ومن كثرة العقول الجيدة بحيث لم تكن القرون التى
سبقتة ، وهذا ما جعلنى انتحل لنفسى حرية اصدار حكمى على جميع
الناس ، والقول بأنه ليس فى الدنيا راي يقع الموقع الذى جعلنى اطمح اليه
قبل اليوم » (كتابه : المنهج ص 5) .

أما كيف واجه هذا المشكل على ضخامته فقد حله حلا يسيرا جدا ،
وكشف فى قوله ما معناه انه ما دام قد قرر أن ينبذ كل معلوم تعرض عنده
للشك او الشبهة ، فانه قد أراح نفسه من النظر فى العلوم علما علما —
فذلك عمل لا ينتهى ، بعد أن قطع فى جذورها ابتداء بالشك فيها جميعا ،
وبذلك لم يصبح فى حاجة الى جدال كل مجادل فى عام خاص به بانيا جداله
على جزئية من جزئيات هذا العلم ، فان ديكارت قد رفضه مبدئيا

(انظر تأمليته الاولى ص 66) .

مبررات فقيرة للدخول على تجربة من اخطر التجارب التى لا يمر بها
الا العلماء الذين ترامت بهم آفاق التحصيل والعمل العلمى الجبار ، وعبروا
خلالها من الحدود الزمنية ، ما لم يعبره الفتى الناشئ ، الذى لم تتجاوز
دراسته الثانويات فى المدرسة الثانوية ، والذى لا يزال يدرج الى الحياة
فى سن السادسة عشرة ، يهجر المدرسة ، والتعلم خشية العثار المتوقع
فى الامتحان القريب .

مبررات فقيرة ولكنها نقل تعويضى لحكاية الغزالى عن دوافعه الى
تلمس منهج ليفحص على خطوطه عن الحقائق اليقينية . هى ترجمة (للمشكلة)
« مفصلة » على قدر الرجل الذى استعار الثوب .

وأصلها هى تجربة الرجل الذى يقول عن نفسه يوم أشرف عليها :

« اعلموا — احسن الله تعالى ارشادكم ، والآن للحق قيادكم — أن
اختلاف الخلق فى الاديان والملل ، ثم اختلاف الائمة فى المذاهب على
كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا
الاقلون ، وكل فريق يزعم أنه الناجى و (كل حزب بما لديهم فرحون) ، هو
الذى وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق ،
حيث قال :

(ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة) . فقد
كان ما وعد أن يكون » .

(الامام الغزالى — المنقذ من الضلال ص 4) .

كان هذا هو الجو الدينى والفكري العاصف ، المزلزل بالنفوس
المؤمنة ، المتشوفة الى التسامى الى الحقيقة الباقية ، كان هذا هو الجو
الذى عاشه الغزالى العالم الناظر المتدبر ، يوم أشرف على تخطيط منهجه
الساعى الى تحصيل الحقيقة من بين مختلف هذه النحل والاهواء التى

تعيشها امته ، ومن خلال التيارات الفكرية والفلسفية المتضاربة ، المتناقضة المشككة في كل اعتقاد تلقنه المفكر من طريق التقليد والنظر .

اما الرجل الناظر نفسه فاسمع منه اين كان يقع ، وانظر بعد ذلك فيما كان انتهى الى تحقيقه بتحصيله من علم لنفسه ، وما كان اعطاه من ثمار محصوله للناس يوم شك ، واى البلاد جاب ، ومن من الناس والعلماء رأى . يقول الغزالي متمما ما مضى من قوله :

« ولم ازل في عنفوان شبابه ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لامتيز بين محق ومبطل ، ومتسنان ومبدع ، لا اغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطائنه ، ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر تصوفه ، ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبيه لاسباب جراته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبى وديدنى من اول عمري : غزيرة وفطرة من الله وضعها في جبلتى لا باختياري وحيلتى ، حتى انحلت رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا ، اذ رايت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)

« فتحرك باطنى الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات واولئها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ، فقلت فى نفسى : انما مطلوبى العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته ، فلا » .

أرأيت الى الحالة التى حملت الغزالى الى « الشك » فى كل علمه ؟ أرأيت الى التجربة التى خاضها الرجل العالم العارف الناضج ؟ أرأيت كيف أنها كانت من العمق والاتساع المبنى على الفهم الاصيل لواقع الحياة حتى أنها لتمكنها منه ، كسرت عليه عقيدته الموروثة ، وهو بعد فى « شرة الصبا » ؟ أرأيت اليه يلتقى العنت بها حتى لتقضى عليه مضجعه ، وتفتنه فيسعى الى اجتناب الفتنة بتبديد الظلام عن عقيدته ، وهنى أثمن موروثاته ، وهو الرجل الذي عاش عمره كله باحثاً عن الحقيقة طالباً لها من كل ينابيعها ؟ وهو الذى اتم تعليمه فى صباه ، والف فى صباه .

بل ان الامر لم يكن يقف هنا عنده ، فلقد كان امر امته بتمامها وهى تعيش مرحلة من مراحل الصراع الفكرى الدامى الدائر حول العقيدة ، وكل فريق بين فرقها يتكئ لنصرة مذهبه على الفكر والمنطق ، مغالطاً او محققاً ، ومن وراء هذا الصراع الاعتقادي قوى متضاربة متضادة ، تبعثها العنصرية ، والعصبية فى انحرافات يخدمها الفكر ، ويطبّعها ويعمل تبعاً لها . وقد تهاوى المثل الدينى فى بعض النفوس بعد ان اخرجها الشك الى

ذلك هو الغزالي يوم رسم منهجه العقلي العامل ، وخط طريقته في الوصول الى الحقيقة التي ترد اليه ما تفرق من شتات نفسه ، وترد الى مجتمع امته ما تشبعت من أمر عقيدتها . والرجل الذي جد في التحصيل وجد في الهضم وجد في الاثمار بما لا يكاد يتحقق لقادة الامم الافلته واستثناء ، كان يرى في نفسه القدرة على العمل لمواجهة تيارات الزيغ الهادرة ، بعد أن جرب من شرها ما جرب حتى كادت تبطلعه ، فهو يقنع نفسه بالعودة الى نشر العلم بعد أن غارقه مختاراً : « لعل الله قد ندبك على رأس القرن لأصلاح ما اعوج من عقيدة أمك » . ثم يجد من السلطان دفعا فيمضي (المنقذ ص 62) .

وهل رأيت الى « المعيار » الذي اختاره لسبرغور الحقائق الوجودية ؟ معيار دقيق عجيب ، هو المثال الكامل الذي لا يمكن أن يقع عليه الا الرجل الذي خلق في آفاق الفكر الانساني ، وابتلى تجاربه . فحقيقة « العلم عنده هي « العلم اليقيني » . يقول : « وظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب معه لتقدير ذلك . بل ان الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً » .

(وهذا الحد للحقيقة هو ما ترجمه ديكرت بعبارته « الجلى المتميز ») ذلك أن الزلزال الفكري الذي كانت قد بعثته الصراعات الفكرية بين الفرق حتى استغل « السفسطة » كان لا يمكن مواجهته الا على اساس واضح ثابت من عمل معيار لا تقوم له معارضة .

لذلك يمضي الى تقديم المثل لهذا العلم اليقيني فيقول : عنه انه من قبيل الحقيقة المنكشفة بمثل ما ينكشف الحكم بالعلم بأن « العشرة اكثر من

الثلاثة » فان قالب « العصا حية » للتدليل على زيفة لا ينال تشكيكه فيه شيئا .

تلك كانت العوامل الهائلة التي جرّفت بالفزالي الى تقديم « الشك » في حقيقة علمه الواسع العميق العريق ، وذلك كان معيار العلم اليقيني عنده . وذلك لتحقيق غايتين : الاولى : اعراء خصمه من اردية المغالطة . والثانية : وضع الحقيقة التي اذا انتهى اليها لم يبق مجال للمجادلة فيها بعد ان عرضها قبل خصمه على هذا « المعيار » فلا يقع من ورائه سلاح في يد هذا الخصم . لقد أبى الفزالي أن يقدم لخصمه الحقيقة الا بعد أن تتساقط عنها كل استار الشك . كان اختياره الدواء بعد تشخيص الداء ، فهو لا يريد أن يداور ، ولا أن يحاور ، ولكن يريد أن يسبق خصمه الى ما سيواجهه به ، ولذلك قدم الشك ، فأين من هذا كله ما زعم ديكارت ، حين جاء الى انتحال « منهج الفزالي » في الشك المنهجي ؟ واسمعه وهو يتابع العالم المسلم العربي في تقديمه — على طريقة الفزالي نفسها — مبررات دخوله عليه ، ثم انظر معياره فيه ، والامثلة التي يقدمها « للعلم اليقيني » ، وقسها ، وناظر بينها وبين ما قدمه الفزالي .

الفصل الثالث

— مبررات ((ديكارت)) ترجمة أوروبية
مكيفة لمبررات الغزالي :

يقول ديكارت بعد ما تقدم من حديثه الاجمالى عن « التشكك » فى قيمة ذلك القدر من العلوم الذى يتلقاه فى كل مدرسة ثانوية لم يتم منها :

« على أنى ما كنت أستعين بالاعمال التى يقوم بها الطلبة فى مدارسهم
فلقد كنت أعرف ضرورة اللغات التى تحصل هناك لفهم الكتب القديمة ،
وكنيت أعرف أن الخرافات تنبه العقول ، وأن الانجازات المرموقة فى التواريخ

تسمو بتلك العقول ، وانها لو قرئت بامعان تعين على تكوين الحكم ، وان قراءة كل كتاب جيد بمثابة الحديث مع رجل من اكثر ابناء القرون المواضى امانة ، بل انه للحديث المدروس الذي يكشف فيه صاحبه عن خير ما عنده من فكر ، وان « لعلم البيان » من القوة والجمال مالا يعلى عليه ، وان للشعر رقة وعذوبة فائتين ، وان الرياضيات ابتكارات دقيقة جدا ، وهى اقرب الى اشباع نهم الدارس لها منها الى تذليل الاعمال وتخفيف الاعباء عن الناس ، وان كتب الاخلاق تشتمل على كثير من المعارف ، وقدر كبير من الحث على الفضائل فهى كبيرة الفائدة ، وان الالهيات تعلمك كيف تكسب السماء ، وان الفلسفة تسخر لك اداة للحديث فى كل شىء حديثا اقرب الى صورة الحقيقة ، وتجعلك موضع الاعجاب من الذين يقعون فى منزلة دون منزلة العلماء ، وان التشريع والطب وغيرهما من العلوم يؤديان الى الشرف والشهرة والمال ، وانه يجب النظر فيها جميعا حتى اوغلها فى الخرافة للوقوف على قيمتها الصحيحة وللاحتراز من الخطأ .

غير انى وجدت آخر المطاف انى اعطيت اللغات وقتا طويلا ، ولقراءة الكتب القديمة والتواريخ والخرافات ، وان الحديث الى ابناء القرون الاولى لا يزيد فائدة على الترحل .

فمن الخير التعرف على عادات الناس فى الشعوب المختلفة حتى يتيسر علينا تقويم عاداتنا وحتى لا نظن ان كل ما خالف عاداتنا شىء يدعو الى السخرية ، وانه مناهض للعقل ، كما يحكم اولئك الذين لم يروا شيئا . لكن الانسان عندما يطيل الترحل يغدو غريبا فى وطنه ، وعندما يزيد فضول الرجل حتى يحمله على الشغف بما كانت تمارسه القرون المواضى ، فانه يصبحه شديد الجهل بما يمارس هنا فى وطنه .

وزيادة على ذلك فان الخرافات تحمل على تخيل امكان ما ليس ممكنا . واصدق التواريخ ان هى لم تبدل قيم الاشياء او لم تزدها على حقيقتها لتصيرها مغرية لقارئها فانها تكاد كلها تجنح الى اغفال الظروف السيئة والاقل

تألقا . وينشأ عن فعلها هذا أن ما تبقى لا يبدو على حقيقته فيسقط الذين يقرأونها ويكيفون سلوكهم على غرارهم في تطرفات كتابنا القصاصين المتجولين ويتلمسون تقليد نماذج تقع فوق طاقاتهم .

لقد كنت أقدر البيان وكنت محبا للشعر لكنى كنت أرى فى كليهما موهبة وطرحا نفسيا أكثر من أن يكونا ثمرات للدراسة . فهؤلاء الذين يستمتعون بالتفكير الأقوى ، ويهضمون أفكارهم حتى يحيلوها جلية مفهومة يقدرّون على اقناع غيرهم أحسن الاقناع بما يرونه ، حتى ولو لم يتحدثوا اليهم الا بالبريتونية الدنيا ، ولو لم يكونوا قد تعلموا قط « البيان » ، وأصحاب الابتداعات الأكثر موافقة ، القادرين على ابرازها فى أبهى حلل التعبير ، وأحلاها لا يتخلفون عن أحسن الشعراء مع أنهم لا يدرون شيئا عن صناعة الشعر .

وكم كانت تعجبني الرياضيات ، لما تمتاز به من الدقة ، ومن ثبات المقدمات غير أنى لم أعرف حتى اليوم مكانا لاستخدامها ، وعندما كنت أفكر فى أنها لم تكن تستخدم الا فى فنون الحيلة ، كنت أعجب كيف لم يبين عليها الانسان شيئا أهم مع ما لها من قواعد ثابتة متينة . وكنت أرى التناقض فى كتابات القدماء الوثنيين الذين كانوا يقيمون من الاخلاق قصورا شديدة البهاء والفخامة ولكنهم يبنونها فوق الرمال والطين : هم يرفعون الفضائل الى أعلى منزلة ، ويظهرونها أعلى الامور فى الدنيا ، ولكنهم لا يعلمون الناس معرفتها ، وغالب ما يطلقون عليه اجمل الالقاب ليس فى حقيقته الا الجمود عن الاحساس ، او الغرور ، او القنوط ، او قتـل الآباء .

وكنت أبجل دينياتنا ، وأزعم أن غيرها لا يكسب رضا السماء ، ولكن بعد أن عرفت أوثق المعرفة أن الطريق اليها (السماء) ليس أقل انفتاحا فى وجه أكثر الناس جهلا منه فى وجه أكثرهم علما ، وأن الحقائق التى تنزل من السماء وحيا ، ويسبق الايمان بها صاحبه الى السماء ، تقع فوق

مستوى ذكائنا ، فاني لم أجرؤ على اخضاعها لضعف تفكيري ، وانتهيت الى أن النظر فيها ، والنجاح فيه يحتاجان الى مدد استثنائي من السماء ، والى أن أكون أكثر من انسان » . (المنهج ص 6 — 7) .

وهذا الكلام يتناقض مع محاولته العقلية في اثبات وجود « الله » ، ويمضى في تناسق مع تفكير الغزالي في الآلهيات .

وكل ما مضى من مبررات يقدم بها لشكه لا يكاد يتجاوز موضوعا من مواضيع الانشاء التي كان أساتذتنا في الثانويات يكلفوننا الكتابة فيه تحت عنوان : « اكتب في مساوئ ومحاسن العلوم التي تدرسها بالمدرسة » .

وذلك باستثناء الفقرتين الاخيرتين . فسر جراته على الآداب اليونانية يترد الى اقتناعه الغريب بما قدمه الغزالي في سياق تطبيقه لمنهجه الرامى به الى تحصيل « العلم اليقيني » ، والى اقتناعه بالسقوط الأخلاقي لآلهة اليونان .

وسر جراته على الكنيسة هو ما اقتنع به من نظرات الغزالي الى الوحي المنزل من السماء ، وما ساقه فيها من التدليل على سلامته ، مع عزله عن التفكير القياسي الذي يجري عليه الفلاسفة وهدمه مسالكهم في « الآلهيات » :

والتفاوت الهائل بين تساميه التصوفى المستعار من معالجات « الغزالي » للدلة الدينية ونوعها ، وبين نظراته الفجة الى علومه التي حصل منها ما حصل في المدرسة الثانوية ، هو السراج المضيء الذي يضع المأخوذ تحت راحة النهار .

ولو أن أحكام « ديكارت » التي خرج بها من هذه المقدمة صدقت عند الاوربيين لهجروا تلك العلوم ، ولغاتهم الاساس الذي ينوا فوقه تقدمهم المادي العلمى . فلقد اسقطوها بالاستعمال المتصل لتلك العلوم واحتفظوا بالقسم الذي أخذه « ديكارت » من منهج الغزالي باعتباره الاخلد والاصح .

ودعوى الخروج من هذه المقدمات التافهة الى « الشك المنهجي »
أشبه شيء « بالفار الذي تمخض فولد جبلا » . فما أصغر المقدمات
بالمقاييس الى النتيجة . هذا مع ملاحظة انه كتب هذا يوم كتب « المنهج »
وهو في سن الحادية والاربعين لتغطية فشله المدرسى .

ونحن حين ننظر في قول الغزالي فيما مضى عن وسائل تحصيله
علمه ، وسعيه الدائب اليه : « ولم ازل في عنفوان سبابى ، منذ راهقت
البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة
هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور
واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ،
واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز
بين محق ومبطل ، ومتسئن ومبدع ، لا أغادر باطنيا الا وأحب ان أطلع
على بطائنه ، ولا ظاهريا الا وأريد ان أعلم حاصل ظهارته ، ولأ فلسفيا الا
وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا وأجتهد في الاطلاع على
غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر
تصوفه ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا
معطلا الا وأتجسس وراءه للثبته لأسباب جراته في تعطيله وزندقته . .

حين نقرا هذا السعى الناصب وراء الحقيقة ننظر فنجد « ديكارت »
يترجمه في قوله : « ومن أجل ذلك فانى ما كدت أبلغ السن التى ظننت أنها
تسمح لى بالخروج على الأذعان لمعلمى حتى هجرت هجرا تاما دراسة
الأدبيات ، منقطعا عن الدخول فى طلب علوم لم أجدها فى نفسى او فى
كتاب الدنيا الأكبر ، فاتخذت الترحل همى بقية شبابى لارى فى التجوال
الدروس والجيوش (لم يكن دخوله الجيش الا بناء على توصلات أبه) ،
ولاختلف الى أناس من كل صنف ومن كل حال ، ولاقتطف التجارب
المختلفة وألقى بنفسى فى غمار اللقاءات التى اختارها لى حظى ، جاعلا
وكدي تحصيل الفائدة ما قدرت على استخلاصها من أعمال الفكر فى كل ما

لقيته . ذلك انى قد بان لى انى أقدر على استجلاء الحقيقة عن طريق
تحصيل نظرة كل رجل فى مخالطة أعماله التى تشغله فاذا هو أخطأ الحكم
عليها لقي عقاب خطئه ، وكنت على تحصيل ذلك أقدر من المشتغل فى
مكتبه بالأدبيات مخالطاً تأملاته التى لا ثمرة لها . . وكانت تلح على دائماً
الرغبة الحادة فى التمييز بين الحق والباطل حتى أكون على بينة فى أعمالى
ولامضى آمناً فى هذه الحياة .

ومن الحق انى ، وأنا لا أصنع فى تلك المرحلة أكثر من ملاحظة
سلوك غيرى ، لم أكن أجد فيه ما يطمئننى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين
قدر ما لاحظته قبلاً من التباين بين آراء الفلاسفة .

كل العناصر الأساسية فى أقوال الغزالى عن مخالطته أصحاب
المذاهب الفكرية الرئيسية فى الدولة الإسلامية نقلها « ديكارت » هنا ،
مكيفاً لها على قياس امكانيات الحياة الأوروبية فى مطلع عصر النهضة ،
والأوساط التى كان ديكارت فى ثقافته المدرسية المحدودة يستطيع أن يتصل
بها فى ظروف الرحلة التى اختارها لنفسه بعد أن أثرها على التحصيل
المدرسى أو التلقائى .

فلم يكن ديكارت « يومئذ لا من حيث تهيؤة الخاص ، ولا كانت
الحياة الأوروبية يومئذ ، ليعيناه على نقل الصورة التى مرت بها حياة الغزالى
بأكثر من هذه الصورة المكيفة .

وإذا كان ديكارت قد لجأ فى محاكاته حياة الغزالى العلمية الأولى فى
عهد شرة صباه الى تعديد علومه المدرسية فانه هنا ، وفى محاولته محاكاة
حياة الغزالى فى مشتعج المذاهب الفكرية الإسلامية لم يكن قادراً على
انتزاع صورة تقابلها من الحياة الأوروبية بأكثر من هذا ، خاصة وهو محمول
بحكم اختياره التباعد عن طلب العلم ، أو وقوعه فيه ، على الحياة بين
الناس من كل صنف ولون .

وانك لو اجد صراحة ونقلًا مباشرًا عن هذه الفقرة من حديث الغزالى

عن نفسه اذ يقول :

« واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لامتيز بين محق ومبطل »

قول ديكارت : « وكانت تلح على الرغبة الحادة في التميز بين

الحق والباطل »

وانه لتكشفه عبارته : « ومن الحق انى — وأنا لا أصنع في تلك المرحلة أكثر من ملاحظة سلوك غيري — لم أكن أجد فيه ما يطمئننى اليه ، وانى لاحظت فيه من التباين قدر ما لاحظته قبلا بين آراء الفلاسفة » .

فأى فلاسفة عرفهم « ديكارت » في رحلته المدرسية القصيرة يمكن أن يوازن بينهم وبين هذه الفئات التى كان يخالطها في ترحله الطويل ؟

وسواء أصح قوله هذا في تصوير معرفته « بآراء الفلاسفة » ، أم لم يصح فانه استملاء للاصل الغزالى الذى كان يتحدث فيه على ما رأينا في نصه عن الاختلافات العنيفة بين أصحاب الفرق الاسلامية ، وكلهم يفسفون آرائهم : المتكلمون والفلاسفة والظاهري والباطنى وغيرهم .

— صورة الغزالى تلوح في مرآة مقعرة .

أما قوله في نقائص العلوم المدرسية التى كان يحصلها ، وزهده في أن يكون طبيا أو مشرعا مع ما عسى أن يجلب له عملها من جاه ومن غنى :

« فلم يكن المال ولا الجاه المتوقعان من تحصيل تلك العلوم كافيين لحملى على تعلمها ، فانى بفضل الله لم أشعر بالحاجة الى اتخاذ العلم مهنة في سبيل الاثراء ، ومع اننى لا أزعم انى احتقر الجاه تعاليا وجمودا ، فقد كنت قليل الاكتراث به ، حتى انى لم أمد بنظري الى تحصيل الالقاب الباطلة » . (المنهج ص — 8) .

فهو صدى قول الغزالى :

« ثم لاحظت أحوالى فاذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أهدت بى من كل الجوانب ، ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى التدريس فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أنى على شفا جرف هار . . » (المنتقد ص 46) .

ثم يقول :

وقد اعتزم الخروج عن بغداد ليعتزل الناس بعد أن لقي فى جهاد نفسه وحملها على التخلّى عن الجاه الذى كان له فى بغداد ، والمال :

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب ، وظهرت عزم الخروج الى مكة ، وأنا أدبر فى نفسى سفر الشام . . ففارقت بغداد وفرقت ما كان معى من المال ، ولم أدخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفال . . » « فدمت على ذلك مقدار عشر سنين . . » (المصدر نفسه ص 48) .

ذلك هو رأى الغزالى فى الجاه والمال ، وذلك بعض صراعه تمكنهما من نفسه وهو المتمكن منهما ، المالك لهما وتنازعهما مع ارادته الانصراف عنهما طلبا لوجه الحق الباقي بعد أن رأى أنه قد اهتدى الى طريقه ، وليتك ترجع الى ما تركته من وصفه هذا النزاع الممزق القائم فى نفسه ، وقد تركته مرغما تحت ضغط التزام الضروري الكاشف فى موضوعى ، فستجد أن عبارة « ديكارت » : « أنه لا يزعم أنه احتقر الجاه والمال تعالىا وجمودا ، ولكنه كان قليل الاكتراث بتحصيل الثراء بواسطة العلم ، كما كان لا يمد بناظره الى الالقاب الباطلة » .

ستجد أنه حتى في هذه العبارة قد كان صدى يعكس التجربة العميقة
المذبية التي مر بها الغزالي ، ولكنه يعكسها هينة على نفسه لانه لم
يمر بها . فلا مال له ولا عمل ولا منصب ولا جاه فيتخلّى عن أيهما .

كلها تمحلات للدخول على « المنهج المصوب » ، وكلها محاولات
لايجاد مقدمات تساق بين يدي المنهج على غرار المقدمات التي مر بها
الغزالي بلاء ومكابدة ، لا هزلا وتعلة . هو طالب يجيب استاذة هنا أيضا
على سؤال مؤداه :

« اكتب موضوعا على غرار موضوع الغزالي ، واضعاً فيه نفسك
موضعه ، مخلصاً من ظروفك ما يمكن أن تقيمه مقام ظروف الغزالي ،
مستقيداً مما قرأته عنده » .

وقد أجاب داعي النفس الى اجتلاب الشهرة ، ولكنه لم يستطع
خلال متابعته الواعية للغزالي أن ينكر نفسه عند الفارة .

إذا قال الغزالي : انه يقدم انموذجا للحقيقة المستيقنة ، « وللمعلوم
المنكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه اماكن الوهم والغلط » ،
من قبيل « العشرة أكثر من الثلاثة » ، إذا قال الغزالي هذا جاء اليه
« ديكارت » فأخذ نفس طريقته ، وسار على أثره ، وتثعبن في السير الى
نفس الهدف الذي أتاه الغزالي من أقصر طريق فانتقلت عنده القضية الى
هذه الصورة .

« لكنني إذا ذهبت الى تدبر شيء شديد البساطة ، يسير يتصل
بالحساب والهندسة كقولى : ان الاثنين مضافة الى الثلاثة تؤلف خمسة ،
والى أشياء أخرى من هذا القبيل ، أدركها على الاقل بدرجة من
الوضوح تطمئننى الى الحكم بأنها صحيحة ، فلا شك في اننى لو قدرت
أن مثل هذه الامور يمكن أن يعرض لها الشك فذلك لا يمكن أن يوقعه

فى نفسى الا ان اقدر ان الها من الالهة قد وهب لى طبيعة من نوع خاص
يمكن ان تلتبس عليها مثل هذه الاشياء القوية الوضوح ، واذن ففى كل
نوبة يمثل فى خاطري تقدير وجود هذا الاله اجد انه ليس من العسير عليه
حين يشاء ان يؤثر فى على وجه يجعلنى اخطىء فى كل الامور حتى فى هذه
التى ارى انى اعرفها بوضوح عظيم جدا مثل هذا الوضوح : والامر على
العكس فانى كلما تأملت الاشياء التى ارى انى ادركها اوضح ادراك وجدت
نفسى شديد الاقتناع بها حتى انى لاجد نفسى محمولا على التساؤل : هل
من الممكن ان يخدعنى انسان فى معرفتى انى موجود وانا ارى نفسى
موجودا ، او ان يأتى اليوم الذى اتحقق فيه انى لم اوجد قط ، او ان الثلاثة
مضافا اليها الاثنان تؤلف خمسة ، لا اقل من ذلك ولا اكثر ، او امورا
اخرى من هذا القبيل لا أستطيع ان ارى انها واقعة على حال تغاير حالة
ادراكى لها ؟ .

وبما انى ليس لى اي سبب يحملنى على الاعتقاد بأن فى الوجود
الها مخادعا حتى لو لم اكن قد تدبرت بعد الاسباب المثبتة لوجود اله ،
فان سببا كهذا يثور به الشك سبب تافه ، وهو بهذه الصورة ميتافيزيقى .
(المنهج لديكارت — التأملية الثالثة ص 84 — 85 فلاماريون) .

كل هذه الثعبنات المؤذية المضحكة جميعا تساق لترجمة ما تقدم من
عبارات الغزالى السمحة الباسمة فى تصوير « العلم المنكشف » وعجز
الدليل الظاهري عن اثاره الشك فى مثل تحققه من ان « العشرة اكثر من
الثلاثة ، ولو كان هذا الدليل من قبيل تحويل الحجر ذهباً ، او قلب العصا
حية » . فلقد حول ديكارت صورة القدرة الخارقة على اداء هذه المعجزة الى
صورة آله مضلل يضع فى عقله طبيعة خاصة مضللة ، ثم رفض وجود
هذا الاله المضلل .

الفصل الرابع

– الآلة المضلل بين الغزالي وديكارت :

عبارة « الآله المضلل » التي لجأ اليها ديكارت باعتباره مصدر الوحي برفض « الحقيقة الواضحة الجلية » التي لا يقدم العقل على رفضها الا « سفسطة » – على ما نبه الغزالي ، – أخذها « ديكارت » عن « الغزالي » أخذاً مباشراً .

يقول الغزالي ، وهو يجادل اتباع « الامام المعصوم » في ادعائهم له العلم الشامل ، والسلامة من الوقوع في الخطأ ، بدليل من معجزة يقدمها يقول عن معجزة عيسى من احياء الميت : انها لا تصلح دليلاً عقلياً على صحة النبوة . ولو ان محتالاً تقدم الى الناس بتحقيق هذه المعجزة ليدلل بها على نبوته فقدر على تنفيذها لم يثبت بها اثباتاً عقلياً نبوته . ثم يمضى قائلاً :

« ولم يعرف كافة الخلق صدق عيسى بهذه المعجزة ، بل عليه من الأسئلة المشكلة ما لا يدفع الا بدقيق النظر العقلي ، والنظر العقلي لا يوثق به عندك . ولا يعرف الناظر دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر ، والتمييز بينه وبين المعجزة ، وما لم يعرف ان الله لا يضل عباده » .

(المنقذ – ص 40)

هذا التحريك « لمعجزة عيسى » في مواجهة من ينكر « النظر العقلي » ولا يثق به ، أى في مواجهة من يستطيع ان يرفض قبول ان « الخمسة اكبر من الثلاثة » أو ان « مجموع زوايا المثلث قائمتان » لا يمكن ان يمر غير مشعور به تحت عيني مسيحي متدين من طراز « ديكارت » . كان عليه ان يتوقف هنا ويطيل النظر ، ثم يأخذ من القضية ما لا يخرجه أمام كنيسته ،

فاستلهم من الموقف « الحاد » المبلغ ، وأضر صدق المعجزة ، ولجأ الى ما قاله « الغزالي » من ان « الله لا يضل عباده » وانما يضلهم عنده « الآله المضلل » .

المعجزة عند الغزالي حقيقة ، وان اشتبهت بالسحر ، لأن صانع المعجزة يقدمها بعون من الله ، والله لا يضل عباده . أما الساحر فيقدمها بخداع الابصار ، وهو الذى تحول عند « ديكارت » الى « اله مضلل » .

هذه ملامح مشتركة بين صورة الغزالي وبين الصورة التى أدرج ديكارت نفسه تحتها . ولا أحب أن تنظر اليها ملمحا ملمحا ، فلقد يتشابه الاتقان والوجهان مختلفان ، ولكن اذا التقت الملامح كلها فى الوجهين ، ولو كانت على حالة « كاريكاتير » فان الاصل لا يغيب عن العارف أبدا . وكلها محاولات لنقل جوهر الفكرة ، متكرة بثوب مزيف .

و « المعلوم المنكشف » هى العبارة التى ترجمها ديكارت فى « المادة الاولى » من مواد منهجه الاربعة بالعبارة الفرنسية التى تفيد معنى « الجلى المتميز » .

وهى « المادة » التى تكون فى الواقع صلب منهجه ، والمواد الثلاث الاخرى من قبيل ارشاد المعلمين لتلاميذهم فى تخطيط الاجابات فى الامتحان . والمصدر الثانى المباشر لقيام هذا الآله المضلل الذى افترض وجوده أولا ، ثم عاد فاستنكر قيامه ، هو الغزالي أيضا : الغزالي الذى قال : « ان الله لا يضل عباده » فى الحديث عن التفريق بين السحر والمعجزة (ص 40 — المنقذ) .

والذى راح يعرض معارفه على مقاييس الحسيات فبدأ له قصورها فانتقل عنها الى العقل يعرضها عليه ، ثم داخله وسواس بأن عقله فى حكمه على وقائع اليقظة يمكن أن تزيفه قوة ثالثة فى الوجود تقوم من العقل مقام العقل من القوة الفاعلة للاحلام ، وانه وان لم يعرف هذه القوة فليس وجودها بالمستحيل ، وقد تكون هى حالة ما بعد الموت ، أو حالة

الكشف الصوفى ، فاضطرب وأخذت هذه الاوهام تعصف بايمانه بعقله ،
وانه ليقول فى وصف حاله تلك :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك
علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا
من تركيب العلوم الاولى فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل .
فأعزل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا وفيهما على مذهب السفسطة
بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت
النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية (من أمثال
قولنا العشرة اكثر من الثلاثة) مقبولة مؤثوقاً بها على أمن ويقين ،
ولم يكن ذلك بنظم دليل كلام وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله فى الصدر ، وذلك
النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف (أى الوضوح هنا)
موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه فى قوله
تعالى :

(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام)

فقال : هو نور يقذفه الله فى القلب . فقيل : وما علامته ؟ فقال :
التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود .

وهو الذى قال عليه السلام : ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة
ثم رش عليهم من نوره . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف « .
(المنقذ من الضلال ص 10 — 11) : وذلك النور ينجس من النور الالهي
فى بعض الاحايين ، ويجب التردد له كما قال عليه السلام : ان لربكم
فى أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها .

هذا هو الاله الذى استلهم « ديكارت » من اضاءاته الطريق للغزالي
الوحي بالقول عن الاله المضلل الذى لو أنه وجد فرضاً فليس بالموجود

اعتقاداً ، وبذلك يمكن الاطمئنان الى المعلومات العقلية المنكشفة المستفادة من العلوم الاساسية الضرورية التي اطلال في تفصيل القول فيها ديكارت في غير حاجة الى الاطالة وعرفها في غير موجب للتعريف ، اذ ان المثل فيها ابلغ ما يحقق معرفتها ، لانها حقائق اولية تأتي الانسان بهدي من ربه .

والواقع ان هذا الراي يراه الغزالي هنا في كتابه المنقذ من الضلال ويؤكد ، ويجعله اصلاً ونبعا لكثير من « الاوليات العقلية » الاساسية التي يجدها الانسان في نفسه ، ووقع عليها دون تجريب سابق لها ، وهي ظاهرة بخاصة في اختيار الطب اسباب العلاج بمواد تناقض بطبائعها المحددة في العلوم القديمة ما يبدو من آثارها عند الاستعمال في العلاج ، وقد قدم لذلك الافيون مثلاً .

فلا غرابة في أن يعتبرها الغزالي من محصول العلم الانساني عن طريق الكشف وقد تمكنت فكرة الغزالي من قلب (ديكارت) حتى أنه لم يكتف بالتسليم بها على جلائها فراح يستولدها عكسا بمثل ما صنع في « الآله المضلل » ، وطردها بمثل ما صنع في موضع آخر من قوله : انه لو قال له ملحد ان مجموع درجات زوايا المثلث يساوي قائمتين لم يعتبر هذا علما حقيقيا لان حامله اليه لا يؤمن بآله فيضع هذا الآله في عقله هذه « الاولية الضرورية » ، وهو لا ينكرها ، ولكنه لا يعدها من العلم الحقيقي لانها يمكن أن تتعرض للشك ، لان صاحبها ملحد ، « ولان كل معرفة يمكن أن تتعرض للشك لا تدعى علما » . (منهج ديكارت ص 171) ذكر ذلك في ردوده على « الاعتراضات الثانية » .

وهي نفس عبارة الغزالي التي مررنا بها قبلا في شروطه التي يصير عنده بها « المعلوم منكشفا » . يقول : « ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » .

أخذ ديكارت عبارة الغزالي : « وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يتيقن » فأولها بالعلم المحمول اليه عن طريق ملحد ، فهو معرض للشك « ولا ثقة به » ، و (لا أمان معه » . ثم عاد هنا في تعريف « المعلوم المنكشف للغزالي الى ما حاول من قبل الهروب منه عندما وقف بترجمة العبارة عند « الجلى المتميز » .

الفصل الخامس

- النور الالهي عند الغزالي والنور الطبيعي عند ديكارت :

وهو في هذه الردود يكثر من الإشارة « الى النور الطبيعي » الذي يرى فيه صاحبه الحقائق الأولية مجردة من الاضطراب ومن اللبس . (ص 166) وانها مع الاستثناس بالتطابق الكامل بين ما دعى « بمنهج ديكارت » و « منهج الغزالي » ، لمأخوذة من قول الغزالي : « ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يتيقن ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ثم ما يأتي بعد ذلك من احاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومنها خاصة قوله : (ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رشح عليهم من نوره) وما عقب به الغزالي على الحديث من قوله : « فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب ذلك الكشف » .

هذا الالحاح على وجود هذا الوحي النوراني والتأكيد له بالتجربة الذاتية وبالاثر عن رسول الله ، هو الذي أوقع في نفس ديكارت ذلك المعنى فهو يستنجد به في اثبات وجود الله كفكرة « أولية » منبجسة في النفس بهدي من وجود الله ، ومشهودة على ضوء « النور الالهي » الذي يدعوهُ هو

« بالنور الطبيعى » ، فوجودها بالنفس دال على وجود الله . ومن حجت هذه الفكرة عنه فهو محروم من ذلك « النور الطبيعى » . هى نفس الفكرة التى يرى الغزالى فى ضوءها كل « الضرورات العقلية » التى يقبلها على أنها مسلمات .

وإذا كان الغزالى يرى على ضوءها كل حقيقة أساسية أولى ، فان « ديكارت » فى هذه المرة يريد أن يرى أنها تشرق على النفس باثبات وجود الله . وهو أيضا مأخوذ من قول الغزالى عن انكشاف العلم « بالله » له عن غير طريق دليل مرتب محرر ، حين قال : « وكان قد حصل لى من العلوم التى مارسها ، المسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقينى بالله تعالى والنبوة وبالיום الآخر : هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » . قال هذا بعد أن تحدث عن الكشف بالنور الالهى .

والغزالى يوضح هذا المعنى فى قوة عندما يأتى الى الحديث عن النبوة وكيف يقع النبى على علم الغيب بقوة ادراك تجاوز قوى الادراك الثابتة لكل انسان ، ثم يقدم الدليل على وجود هذه القدرة الادراكية بالاحلام ، التى يراها النائم ، والنائم فى حكم المغشى عليه ، ويقول :

« وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم انموذجا من خاصية النبوة ، وهو النوم ، اذ النائم (فى حلمه) يدرك ما سيكون من الغيب : اما صريحا ، واما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه ، وقيل له : « ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ، ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب » لانكره ، واقام البرهان على استحالة ، وقال : القوى الحساسة أسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها (اي وجود القوى الحساسة) فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة .

فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه (له) عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل (له) فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » . (المنقذ من الضلال — ص 53 — 54) .

وحديث الغزالي هنا عن « الرؤيا الصادقة » التي تتحقق واقعا بعد وقوعها للحالم غيبا ، وهي حال مجربة ، تعتمد على قوة من قوى الإدراك تتجاوز القوى العامة المشتركة بين الناس من الحواس والعقل ، وما يدركه الإنسان بواسطة هذه القوة الإدراكية خاص بها ووقف عليها لا تدركه الحواس ولا العقول . فهي عين بصيرة تحصل معارفها على ضوء نور موهوب ، وهي تغاير العين التي يبصر بها العقل .

وقد أشار الغزالي إلى الأحلام في مستهل حديثه عن قوى الإدراك التي حاول أن يستخدمها في تحصيل الحقائق اليقينية التي تستحق أن تعد عنده علما أمينا يقينيا ، أشار إليها باعتبارها سببا يمكن أن يثير الشك حول تقويم عمل العقل ، وضربها مثلا ، وذلك عند تقديره إمكان قيام حالة من حالات الإدراك الثالثة تتضح ادراكاتها بالقياس إلى ادراكات العقل بتقدر ما تتضح ادراكات العقل في اليقظة بالقياس إلى غيام ادراكات الحالم .

وقد تابعه في ذلك ديكارت ، جاريا على نفس الترتيب الذي جرى عليه الغزالي من تقديم حكم العقل على حكم الحواس بعد التشكيك في تمام سلامة ادراكها ، ومن الاطمئنان إلى الحقائق الرياضية بأكثر من الاطمئنان إلى أحكام العقل في غيرها . ومضى إلى الأحلام باعتبارها حالة من حالات الإدراك تتمتع من حيث الثبات دون حالة اليقظة (انظر تأملته الأولى) لكنها مؤلفة من عناصر واقعية نخالطها في اليقظة ، تمتزج بها أشياء خيالية منتزعة من المفارقات القائمة بين وسائل الإدراك اليقظ ووسائل الإدراك الحالم .

ويقارن بينها وبين الصورة الخرافية التي يؤلفها الفنان من أعضاء حيوانات مختلفة موجودة بالفعل ولو بالغ الفنان في نقلها وتلفيقها . فادراكات الاحلام عنده تجمع بين الواقع والخيال . وكلها تفريعات اجتهدية على الاصل المستعار .

لكن الغزالي كما رأينا لم يقف عند اعتبار الاحلام صورا ملفقة عابرة، بل تجاوز ذلك الى انها باب من ابواب الدخول الى علم بمغيب عن العقل والحس جميعا اذا كانت رؤيا صادقة ، واتخذ من دلالاتها برهانا عقليا على صحة النبوة .

فرق بين ايمانين :

على ان ايمان الغزالي بالله ايمان عميق يطرح ثماره في الشدائد وفي الامور الجسام التي تذكر بقدرة الله تذكيرا حتما ، وتحملك حملا على الايمان به فرضا لازبا لا مفر منه ، وقد رأينا نموذجا منه في حضوره اياه عندما عصف به الشك حتى كاد يهدم عنده الثقة بأحكام عقله ، وكيف ظل يجاهد شكه شهرين يطلب الدليل العقلي المبدد للشك ، على صحة هذه الاحكام فلا يجده ، بعد ان تعطل ايمانه بمرتكزات الحكم العقلي من « الاوليات العقلية الضرورية » التي لا يمكن بدونها ترتيب الدليل هنا ، وفي قمة هذه الازمة الهائلة يعاوده الايمان بالضرورات العقلية ، « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

اما ايمان ديكارت فايما مجتلب من خارج النفس ، بريء من صهر التجربة ، يعلقه صاحبه بالتفاهات ، ويستدعيه لملء الفراغ الموضوعي نسجا على غرار ما عند الغزالي .

فمن هذا الكشف الصوفي الذي عاناه الغزالي في الموقف الجليل الى هذا الهذر الذي يقوله ديكارت : « ... ولما اعرفه من ان جميع الاشياء

التي أدركها في وضوح وتميز يمكن أن ينشئها الله على الصورة التي أراها ، فاني يكفيني أن الواحد من الشيئين أمامي يمكن أن يقع في ادراكي واضحا متميزا عن ثانيهما ، لكي أكون واثقا أن الواحد يتميز عن الآخر ، أي يختلف عنه لانهما يمكن أن يوضعا كل منهما مفترقا عن الآخر ، على أضعف الفروض بأمر الله الكلي القادرة » . (ص 121) .

عبارة مضطرة في أصلها الفرنسي ، تطول الجملة فيها حتى تبلغ الستة عشر سطرا بالحروف الصغيرة المدمجة ، والكثرة الكاثرة من عبارات ديكارت تجرى هذا المجرى ، حتى لكأن دربير وهو يتحدث عن غموض الميتافيزقيين الاوروبيين كان يحضره دائما طيف ديكارت ، وليس تحتها الا أنه يريد أن يقول ان الادراك الحسي للأشياء يمكن أن يوقع في الشك ، لكن من الحسيات ما يمكن تميزه على ضوء خلافه مع غيره ، فيكونان بذلك شيئين مختلفين لان الله تعالى خلقهما كذلك .

فانظر أين يذكر الله جل جلاله . ليس الايمان بالله في الصغيرة والكبيرة بالمنكر أو المصغر ، لكن للتفكير مسالك اضطرارية تجافي هذا الاستحضار الناشئ لاسم الله تعالى ، وخاصة عند الاستغراق في الفكرة المتحركة ، حين يقع الفكر أسيرها .

الفصل السادس

— الشك في سلامة الادراك الحسي ،
عند ديكارت وعند الفزالي :

(وفي ص 120 من المنهج) يقول :

« ولكن تجارب كثيرة قد هدمت شيئا فشيئا اطمئناني الى الحواس فقد لاحظت مرات كثيرة ان الابراج التي تبدو لي من بعيد مستديرة ، كانت تظهر لي من قريب جدا مربعة ، وان التماثيل الضخمة القائمة فوق قمم

الابراج تظهر لى صغيرة عند تأملها من أسافل الابراج ، وفى عدد لا ينتهى مما لقيته منها قابلت الغلط فى الاحكام التى قامت عندي بالاعتماد على الحواس الخارجية ، وليس فيما اعتمدت عليه من الحواس الخارجية فحسب ، بل فى الحواس الداخلية أيضا : فهل فى الوجود شىء أقرب الى نفس صاحبه من الألم ؟ لقد سمعت من بعض الأشخاص الذين فقدوا من قبل مدة اذرعهم وسيقانهم أنهم كانوا يخيل اليهم ان الآلام لا تزال باقية فى تلك الاعضاء التى فقدوها . أهذا الشاهد من احساس الأجزم بنفسه يصلح شاهدا عند غيره من الاصحاء ؟ بالطبع لا . لكنه اراد به ترجمة قول الغزالي عندما شك فى ادراكه الحسى :

(ص 7 - 9) :

« فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضا ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ؟ وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة . ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعه بغتة بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدينار ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض فى المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته » .

لكن الفيلسوف الاوروبى الشكاك ، الذاهب فى الشك الى حد محاولة اثبات « وجود نفسه » ونفسه مرآة الوجود كله لا يوجد عنده الا بوجودها فان هو شك فيها انعدمت وانعدم الوجود كله ، هذا الفيلسوف اراد أن يجتهد فى الاعتماد على نفسه فقدم المثل المرئى — على ضعفه ورثائته — ينييه عن المثل الذى لا يتمارى فيه اثنان ويقدمه الغزالي ، هذا الفيلسوف الشاك ، المغرق فى الشك اراد أن يجتهد فيزيد شيئا يفسر به ما أجمله

الغزالي بقوله : « هذا وأمثاله من المحسوسات » ، فبماذا تقدم ؟ تقدم الى نفسه بمثل لا يقع في تجربته ، من حس أجزم ، أقطع ، خارج عن « ذاته » التي احتاجت عنده الى الاثبات ، وخارج عن نطاق تجربة الكثرة الكاثرة من الناس — فيما لو قدرنا أنه فرض وجود شيء خارج عن « ذاته » ، وهو تقدير لا يرد في هذا المجال — فيلسوف لا يعيش تجربة « الشك » التي يتقدم بها الى الناس لكنه يقتبسها في غير اندماج في عيشها . وهذا هو « التهافت » ، (ورحم الله الغزالي) . وهو بعد ليس بالدليل الذي يمكنه أن يثبت به امام نفسه « غلط الحواس » .

لقد انطق الغزالي « الشك » حينما أراد الاعتراض على دقة الادراك الحسى ، ثم انطق (الحواس) حينما أراد الاعتراض على « نهائية » حكم العقل ، وهما عاملان قائمان في « ذاته » ، وليسا خارجين عنها ، و « ذاته » موجودة عنده يقينا ، لا افتراضا . ولما جاء الى الاستثناس « بكشف المتصوفة » — وهو المتصوف — لم يقدمه جازما بصحته — كما فعل ديكارت في تقديم حكم المقطوعين — ولكنه قدمه بعد قوله : « ولعل » كما قدم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مسبوqa بهذه الصيغة ، فأقام مدلوله مقام الاحتمال لا القطع مع أنه كان قد انتهى ، يوم كتب كتابه المنقذ ، الى الايمان الحاسم بالنبوة ، بل لقد قرن ما نقله عن المتصوفة بقوله : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية » . كل ذلك وهو المجرب لما جربه المتصوفة . وكل ذلك راجع الى أنه كان يصف تجربة نفسية عاشها وكابدها ووعاها و « انقذت في نفسه » — على حد تعبيره هو — فهي متماسكة لم يستعرها ، ولم يتصنع العيش فيها كما يصنع ديكارت حين عثر على تجربة الغزالي فحاول أن يبنى بها لنفسه فلسفة ليست منه في شيء ، وليس هو منها في شيء ، فجاءت متفككة متهافتة .

— ويحاول ان يلبس تصوف الغزالي :

وديكرت يطبق منهج الغزالي تطبيقا حرفيا ، دون نظر الى ما وراء

قول الغزالي من تجارب ومكابدات . فاذا قال الغزالي : (ص 88) .

« فاذا جلس (الانسان في مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت ، وقال دائما : الله الله الله ، بقلبه دون لسانه الى ان يصير لاخبر معه من نفسه ولا من العالم ، ويبقى لا يرى شيئا الا الله سبحانه وتعالى انفتحت له تلك الطاقة ، وابصر في اليقظة الذي يبصره في النوم فتظهر له ارواح الملائكة والانبياء ، والصور الحسنة الجميلة الجليلة ، وانكشف له ملكوت السموات والارض ، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه . . » .

سمع ديكارت واطاع ، ونقل الانطباع المتبقى في نفسه عن قول الغزالي فقال في تأمليته الثالثة : « سأغمض عيني ، وأسد أذني ، وسأعطل حواسي كلها ، بل اني سأذهب الى حد محو جميع صور الاشياء البدنية ، فان لم يتحقق لي هذا فسأقنع بأن انبذها على انها عبث وباطل ، وبذلك اصل الى التفرغ النفسي ، ناظرا في باطني ، وسأسعى الى أن أقارب روحى وادخلها حتى يشتد تعرفى عليها والفتها » .

ويقول في مطلع « تأمليته الرابعة » :

لقد تعودت في هذه الايام الماضية عزل روحى عن حواسى ، وقد لاحظت ملاحظة دقيقة أن ما يمكن التعرف عليه من الاشياء الحسية أقل بكثير من الاشياء الروحية التى يمكن التعرف عليها في هذه الخلوة الى النفس وأكثر من هذه فيما يتصل بذات الله ، حتى لقد أصبح اليوم يسيرا على أن أصرف تفكيرى عن الاشياء الحسية والمتخيلة نحو الاشياء العقلية الصرفة المجردة من المادة كل التجرد .

ولا شك في أن ما وقع بخاطري عن النفس الانسانية باعتبارها شيئا يفكر ، لا شيئا يمتد طولا وعرضا وعمقا ، ولا يشترك مع الجسم في أية صفة ، يفوق في وضوحه كثيرا ما وقع بنفسى عن أي شىء

بدننى .

هى العناصر نفسها الواردة فى نص الغزالى حتى ما قاله عن « رؤية الله » فى الخلوة اذا هو فرغ بكل قلبه لذكره ، ينتحله ديكارت ويدعيه واقعا جربه وعاشه بعد أن سمع فيه نصيحة الغزالى ، وتبع توجيهه . على أنه نقل المعانى الاسلامية عند الغزالى الى العبارة العامة الدلالة على المدركات العقلية والروحية لانه لو تابع فيها الغزالى المتصوف لبدا هزله ، أو أحرقه قومه وهو أولى بأن يكون قد اعتمد فى مفهومه العام على قول ثان للغزالى فى هذا الباب ، اذ يقول : « ثم دخلت الشام واقمت به قريبا من سنتين لا شغل لى الا العزلة والخلوة والرياضة . . . تصفية للقلب لذكر الله . . . قدمت على ذلك مقدار عشر سنين . وانكشف لى فى اثناء هذه الخطوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها » . (المنقذ ص 48 — 49) .

كان ديكارت يريد أن يفيد من تجربة الغزالى الفكرية والدينية دنيا تناسبه .

— وتفسيره الروح :

وأما قوله عن الروح انها شىء مجرد لا يمتد طولا وعرضا وعمقا فمأخوذ بنصه من قول الغزالى فى التفريق بين جسد الانسان وبين روحه ، وسترى الغزالى يتحدث عن الروح باعتبارها « القلب الذى يرى بعين الباطن ، وليس القطعة اللحمية الواقعة فى الصدر الى جانب الايسر من الجسد » فيقول : (ص 77) :

« أما سؤالك : ما حقيقة القلب ؟ فلم يجىء فى الشريعة أكثر من قول الله تعالى :

(ويسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي)

لان الروح جزء من جملة القدرة الالهية ، وهو من عالم الامر . قال

الله عز وجل :

(ألا له الخلق والأمر)

فالإنسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الأمر من جانب ،
فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية ، فهو من عالم الخلق،
وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة » .

وفي هذا النص نفسه ما يفيد أن الغزالي يريد « بالقلب » الى معنى
« الروح » دون حاجة الى الاستنجاد بغيره الآن من تعريفات الغزالي
للقلب .

فالمعنى هو نفسه ، والتشخيص هو نفسه أخذه « ديكارت » كما
مر بك .

وهذا التمييز بين الجسد والروح الذي يقدمه الغزالي هو الدليل الذي
أخذه ديكارت في نفس الموضوع حينما أراد الى أن الجسد الانساني
يفترق عن الروح .

فالتقسيم مأخوذ نصا وروحا من الغزالي ، وستكون منه على بينة
إذا سمعت الغزالي يقول : (ص 76)

« إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك من شيئين :

الاول - هذا القلب .

والثاني - يسمى النفس والروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك الباطن لان
الجسد أول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو (اي القلب) الاول ، ويسمى
قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التي في الصدر من الجانب الايسر
لانه يكون في الدواب وفي الموتى ، وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو
من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا

العالم لكنه من عالم الغيب ، فهو في هذا العالم غريب ، وتلك القطعة
اللحمية مركبه ، وكل أعضاء الجسد عساكره . . . ومعرفة حقيقته ، ومعرفة
صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى ، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه ،
لانه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة ، واصل معدنه من الحضرة
الالهية ، من ذلك المكان جاء والى ذلك المكان يعود » .

وهذا التقسيم للانسان الى شطرين انما اراد به الغزالي الى
« حقيقة الانسان » ، أي الى الجانب الروحي منه . اما جانبه المادي ،
وهو الجسد ، فقدمه الغزالي في أول هذا الفصل ، وقال عنه : ما معناه
انك ان عرفتته فأنت لم تعرف شيئا .

الفصل السابع

— ويمضى على هدى الغزالي في اثبات
وجود الله بعد اثباته وجود نفسه :

وقد عرف « ديكارت » بعبارة اشتهرت عنه ، وهي « أنا افكر فأنا
موجود » ، وهو كثير اللاحاح على هذه العبارة ، فرحا بها مزهوا بأنه ما
دام قد « عرف وجود نفسه » فانه يستطيع أن يبدأ منها الى اثبات وجود
كل شيء وراءها من مقومات الوجود . فرتب على وجوده الناقص وجود
الله الكامل . وقد رأينا من قبل تفاهة هاتين المحاولتين جميعا : كيف ان
الاولى تكلف فلسفة لا موضوع لها ، وكيف ان الثانية لم تحقق الدليل
المطلوب .

فعمله الشخصى فيهما لم يبلغه الى شيء . أما الاصل فيهما فمن
عند الغزالي أيضا . يقول في « كيمياء السعادة » .

« أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قال
سبحانه وتعالى :

(سئريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه
الحق) .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم :

(من عرف نفسه فقد عرف ربه)

— معرفة النفس ليست هى معرفة الجسد :

وليس شىء أقرب اليك من نفسك ، فاذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف ربك ؟
فان قلت : انى اعرف نفسى ، فانما تعرف الجسم الظاهر الذى هو اليد ،
والرجل ، والرأس والجرة ، ولا تعرف ما فى باطنك . . فالواجب عليك أن
تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري اى شىء أنت ، ومن أين جئت الى
هذا المكان ، ولاى شىء خلقت ، وبأى شىء سعادتك ، وبأى شىء
شقاؤك . وقد جمعت فى باطنك صفات ، منها صفات البهائم ، ومنها صفات
السباع ، ومنها صفات الملائكة . فالروح حقيقة جوهرى ، وغيرها غريب
منك وعارية عندك . . . فان كنت من جوهر الملائكة فاجتهد فى معرفة أصلك حتى
تعرف الطريق الى الحضرة الالهية ، وتبلغ الى مشاهدة الجمال والجلال ،
وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب ، وتعلم أن هذه الصفات لاى
شىء ركبت فىك . فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها ، ولكن خلقها
حتى تكون أسراك . . . فكل من لم يعرف هذه المعانى فنصيبه من القشور
لان الحق يكون عنه محجوبا » . (كيمياء السعادة من ص 74 — 76) .

فى نفس الطريق سار ديكارت ، يجرى على هدى الفزالى ، يحاول
أن يعرف نفسه ، حتى ينتهى الى معرفة الله .

وهو فى سبيل تحصيل هذه المعرفة لنفسه يسلك طريق الفزالى
المتصوف فيسمى — على ما يقول — فى التحرر من قيود حواسه ، ويفرغ
من شهواته ليخلص الى روحه ، ويزعم أن هذا السلوك قد صار له
عادة حتى أنه صار فى تجرده يستطيع أن يرى الروحانيات والعقليات المجردة

بأوضح مما يرى الحسيات . وان يعرف الله بأكثر مما يعرف عن هذه جميعا
وانه لينقل تعبير الغزالي نفسه متبعا في ذلك ارشاده مدعيا أو مؤمنا بأنه قد
بلغ في هذا التجرد وفي الانصراف عن الحسيات والشهوات مبالغ المتصوفين ،
ذلك أنه سمع ووعى قول الغزالي بعد أن عرف أن هذا هو الطريق الى
الحقيقة :

« فان كنت من جوهر الملائكة فاجتهد في معرفة أصلك وخلص
نفسك من قيد الشهوة والفضب فكل من لا يعرف هذه المعانى
فنصيبه من القشور لان الحق يكون عنه محجوبا » .

لقد بث الغزالي ايمانه بالله في شفاف قلب « ديكارت » على حال لم
تعهد في قلب مسيحي قط . وقد أبعد ديكارت في محاولته تأكيد هذه المعانى
بالسعى الى استخراج ما ظنه دليلا منطقيا على وجود نفسه ليعرف
الله على ضوء ارشاد الغزالي : « أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى
هو معرفة النفس . . . »

واعتبار الغزالي « النفس والروح » شيئا واحدا ، قد سرى الى
« ديكارت » وتغلغل في أعماقه تغلغلا عميقا ، ونظرة الغزالي الى الروح
باعتبارها « حقيقة الانسان » والى جسده باعتباره القشرة التى لا تبقى
والتي تعطل وتحجب عمل الروح ، نجدهما في قول ديكارت :

« ومع أن لى فى الاحتمال (بل على التأكيد حيناً على ما قلت) جسدا
اتصل به اتصالا وثيقا لان عندي من جانب فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى
(أو روحى) باعتباري شيئا يفكر فقط ، وليس باعتباري شيئا ذا مساحة ،
فان عندي من جانب آخر فكرة واضحة عن جسدي باعتباره شيئا ذا مساحة
فقط ولا يفكر ، فمن اليقين انى انا : اي نفسى أو روحى التى بها اكون
ما انا ، متميز تميزا تاما وحقيقيا عن جسدي ، فأنا باعتباري روحا يمكن
أن اكون ، اي أن اوجد بدون جسدي » .

هذه بعض أصداء صوت الغزالي في قلب ديكارت ، تتجاوب من جانب الى جانب في كتابه « المنهج » فهل بعد هذا من اعتراف مسند بالادلة .

لقد هرب ديكارت ، أو تصرف بعض التصرف في ترجمة عبارة الغزالي « المعلوم المنكشف » بقوله : « الجلى المتميز » ، ولكن هذه هي غاية الطاقة الفرنسية في ترجمة العبارة ، وتجنب شيئا أول الامر تحديد الغزالي لهذا المعلوم ، لكنه كان لا يكاد يمضى الى معاناة الفكرة حتى يرتد الى تفسير عبارته بما قدمه الغزالي تحديدا جامعا مانعا لهذا « المعلوم » فيقول عنه : « أي الذي لا يقبل الشك أو يحتمله » . فيرجع بذلك الى قول الغزالي :

« فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه الوهم والخط ولا يتسع القلب لتقدير ذلك... » .
وقد رأينا في مكان سابق أن ديكارت راح يحاول الاعتماد على نفسه في رفض الدليل غير الموضوعى على زيف الحقيقة المنكشفة من قبيل « أن العشرة أكثر من الثلاثة » باختراع الآله المضلل ، آخذا اياه كذلك من قول الغزالي : « والله لا يضل عباده » . فلم يفعل شيئا .

الباب الثاني

— مادعى بفلسفة ديكارت كله من فلسفة الغزالي :

وبذلك ضمن ديكارت موضوعه كل ما استطاع افادته من قول الغزالي . لكنه علقه بالدنيا على حين ان الدافع بالغزالي الى اختطاط منهجه التحقيقى كان الوصول الى لب الوجود وقلبه الخفاق ، وروحه الدافعة ، وكانت الحقيقة عنده هى التى توصله الى الله ، وكان منهجه طريق عمله فى تحطيم شوكة أولئك الذين حاولوا ان يقوموا دون هذه الحقيقة ، ليصرفوا المسلمين عنها فى صراع فكري دام ، تناطحت فيه جبابرة العقول فى غير رحمة أو لين .

لذلك لم أبالغ حين قلت قبلا : ان الدوافع التى أقامها « ديكارت » من وراء ما زعمه « منهجا ابتكره كانت « فأرا تمخض فولد جبلا » اذا هى قيسست بالدوافع الهائلة التى اجترفت الغزالي الى تخطيط « منهجه » ، وكيف أخرجته من عزلته بعد ان لزمها متصوفنا احدى عشرة سنة ، وكيف جاهد نفسه حتى قهرها على العودة الى التعليم بعد ان كان قد فارقه عازما ان يكون فراقه الى غير رجعة .

الفصل الاول

— عود على بدء

وانك ليهون عندك أمر « ديكارت » فيما حمله على انتحال « منهج » الغزالي اذا أنت قرأت أقوال الغزالي فى كتابه « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » . (دار الآفاق الجديدة — بيروت) .

فستجد فيما يقدمه الغزالي هناك ما يجتمع به بين يدك كل ما فصله

ديكارت فيما دعى بفلسفته ، بل انك ستجده جاريا على نفس السياق ، محشودا على نفس التخطيط ، والتتابع القياسى ، والتدرج البنائى للعملية العقلية التى سار فيها الفزالى . لم يزد ديكارت شيئا بل لقد نقص كثيرا .

وقد درجنا من قبل ، من خلال جزئيات عمل الفزالى وتتبع ديكارت لها ، درجنا الى تفهم التفاصيل المؤلفة لفلسفة الناقل والمنقول عنه لكى تتوضح الامور ، ولكى نزيل بعض الغموض الذى يلزم دائما المباحث الفلسفية فنمضى بعد هذا الفهم التدريجى الوائى الى تصور الصورة الجامعة الملخصة للثمرة الكبيرة لعمل الفيلسوف الاسلامى العظيم .

الفصل الثانى

— النفس ، وكيف أنها هى الروح الذى كتب عنه ((ديكارت)) :

يبدأ الفزالى كتابه هذا الذى اشرت اليه بتفصيل القول فى دلالة لفظ « النفس » على مختلف معانيها فى اللغة ، ولا حاجة بنا الى هذا التفصيل هنا ، ثم ينتهى من هذا التفصيل الى اجمال ما اراده من معنى لهذا اللفظ (النفس) فى كتابه فيقول : (ص 18) :

« ونحن حيث اطلقنا فى هذا الكتاب لفظ « النفس » والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » .

وقد اختار « ديكارت » من بين هذه الالفاظ التى اراد بها الفزالى الى هذا المعنى لفظ « الروح » والنفس ، فاذا تحدث الفزالى فى كتابه هذا عن « بقاء النفس » نقل ديكارت حديثه الى « خلود الروح » واذا دلل الفزالى على وجود « النفس » نقل ديكارت حديثه للتدليل على وجود « الروح » ، وهكذا .

بل ان مزج الغزالي بين هذه الالفاظ الاربعة في الاستعمال قد ترك
اثره في الاضطراب الواضح بين دلالات هذه الالفاظ في استعمال ديكارت
لها ، وفي التفريق بين دلالاتها عند من جاء بعد ديكارت من الاوروبيين .

والغزالي ينتقل من مقدمته في تفصيل دلالة لفظ النفس الى فصل
يعنونه :

« اثبات النفس » .

ويقول فيه : (ص 19 وبعدها) :

« من المعلوم الذي لا يرتاب فيه أن الاشياء مهما اشتركت في شيء
وافترقت في شيء آخر فان المشترك فيه غير المفترق فيه .

ونصادف كافة الاجسام مشتركة في أنها أجسام يمكن أن يفرض
فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة (هذه الأبعاد هي الطول والعرض والعمق ،
وهي التي نص عليها الغزالي في كل مكان رمى فيه الى التفريق بين الجسم
والروح باعتبارها أعراضا للجسم هي والانقسام ، وتابعه في ذلك ديكارت)
ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والادراك . فان كان تحركها لاجل
جسميتها فينفى أن يكون كل جسم متحركا لان الحقائق لا تختلف . (اي
انه لو كان كل جسم يتحرك لمجرد كونه جسما فقد كان على كل ذي
جسم أن يتحرك ، فالجبل والحجر جسمان ولكنهما لا يتحركان ، والنبات
والفرس والانسان تتحرك وهي أجسام . فلا بد أن تكون الحركة مسببة عن
شيء غير الجسمية التي تشترك فيها هذه الاجسام كلها) وما يجب لنوع يجب
لجميع ما يشاركه ، في ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وان كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدا للفعل
(والفعل هنا هو الحركة) فذلك المبدأ هو النفس ، الى أن يتبين أنه
جوهر أو عرض .

مثال ذلك انا نرى الاجسام النباتية تغتذي وتنمو وتولد المثل وتتحرك

حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعانى ان كانت للجسمية فينبغى ان تكون جميع الاجسام كذلك ، وان كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفسا نباتية .

ثم ان الحيوان فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالارادة ، ويهتدي الى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر ، فأعلم قطعا أن فيه معنى زائدا على الاجسام النباتية .

ثم نجد الانسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بادراك الاشياء الخارجة عن الحس : مثل ان الكل اعظم من الجزء . فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشترك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية ، فان الانسان يدرك الكلى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة .

فلا الادراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك (الادراك الكلى) يجحد ، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض ولا النبات ولا الحيوان غير الانسان (باعتبار الانسان نوعا من الحيوان) يدرك الكلى حتى يقوم به الكلى فينقسم بأقسام الجسم (لان ما يدرك بأداة جسمانية ينقسم انقسامها) اذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى لا ينقسم البتة ، فلا يكون للانسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع ، فقابل الصورة الكلية جوهر ، لا جسم ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له فيشار اليه ، بل وجوده عقلى ، أخفى من كل شىء عند الحس وأظهر من كل شىء للعقل . فثبت بهذا وجود النفس وثبت على الجملة أنه جوهر (الغزالى يعيد الضمير مذكرا على « النفس ») ، وثبت أنه منزه عن المادة والصور الجسمانية .

والغزالى يريد هنا « بالانسان المطلق » القدر من الانسانية الذى لا يشترك مع الانسان فيه غيره من الكائنات ، فليس الانسان المطلق

بالجسم ، وليس بالحركة ارادية أو غير ارادية ، وليس « الانسان المطلق » بالحواس التى تدرك الاجسام والاعراض والالوان والانغام ، وانما « الانسان المطلق » هو الوحدة التى تقيس وتستنتج وتخرج من الجزئيات الى الكليات ، وهذه هى قمة المعقولات . والكلى لا يتجزأ ، ولا مساحة له ولا حجم على ما بين . وهذا الكيان الكلى الذى يتحدث عنه هو ما يدعوه بالنفس الانسانية أو بالروح أو بالقلب أو بالعقل . وهذا عند الغزالي هو حقيقة الانسان ، « وليست حقيقته هذا الجسم الظاهر » (المنقذ ص 74) .

ومن هنا أخذ « ديكارت » ما كتبه فى الحديث عن الروح ، وما كتبه فى اثبات وجود الروح ، وفى التفريق بينها وبين الجسد . « فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب ، فكل شئ يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة » . (المنقذ ص 77) .

— تنوع النفوس بتنوع المخلوقات :

وليزيد الغزالي الامر وضوحا يقول : (معارج القدس فى معرفة النفس ص 21) .

« فنرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ... فنقول :

اما النفس النباتية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل ، واما النفس الحيوانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ، واما النفس الانسانية فهى الكمال الاول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الافاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الامور الكلية » .

وبعدما قدم من ايضاحات وتحديدات لمعنى « الروح » يجد نفسه

في حل من أن يقول : « النفس جوهر »

فيقول تحت هذا العنوان :

« . . . حقيقة الانسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فانه انما يكون انسانا اذا كان جوهرًا ، وأن يكون له امتداد في أبعاد تفرض طولًا وعرضًا وعمقًا ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس يفتذي بها ويحس ويتحرك بالارادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لان يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها ان لم يكن عائق من خارج لا من جهة الانسانية . فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الانسان » . (معارج القدس ص 23) .

الفصل الثالث

— اثبات وجود الذات عند الغزالي :

وبعد أن يفرغ الغزالي من اثبات وجود النفس (أو الروح) — وهو ما أخذه منه « ديكارت » ينتقل الى مبحث آخر هو اثبات وجود « الذات » .
قد بلغ انطباع الاوروبيين بقول « ديكارت » في هذا الصدد حد الهذيان فما ذكروا ديكارت الا وضعوا الى جانبه شعارا له اشتهر عندهم به ، وكأنه لب اللباب في فلسفته . وهذا الشعار هو قول « ديكارت » : « انا افكر فأنا موجود » .

وهذه العبارة ليست الا الترجمة الحرفية لقول « الغزالي » في افتتاحه هذا المبحث ، وهي « انك تدرك في جميع الاحوال ذاتك ، فماذا يدرك ؟ فلا بد من مدرك » .

و « مدرك » هنا اسم فاعل رباعى يأتي بكسر العين .

والعبارة اذا انت نقلتها من صيغة الخطاب الى صيغة « المتكلم » قلت :

أنا أدرك في جميع الأحوال ذاتي ، فمن ذا الذي يدرك ؟ فلا بد من مدرك . أي أنه يتحتم وجود مدرك ما دام قد وجد ادراك . والادراك هنا يقع للذات فهي المدرك والمدرك جميعا ، أي أنني المتفطن والمتفطن اليه معا ، وعلى الحالين « لا بد من مدرك » أي لا بد من وجود « ذاتي » .

وهو هو ما عبر عنه « ديكارت » بقوله : أنا افكر فأنا موجود ؟

على أن عبارة « الغزالي » ادق في الدلالة على المدلول ، لأنها قدمته موجودا بطرفين : كونه مدرك (اسم فاعل) ومدرك (اسم مفعول) أما عبارة « ديكارت » فقدمته بحق أنه يفكر « وقد يكون ما يفكر فيه غير موجود ، وإن وجد هو . فهي دلالة بطرف واحد على « وجود الذات » .

وقد قنع « ديكارت » بالوقوف عند هذا الحد لأنه — فيما يبدو قد عزز عليه فهم ما جاء بعد ذلك في القضية عند الغزالي .

وقد سبق لي أن قلت في موضوع اثبات « الذات » هذا : أنه تكلف فلسفة لا ضرورة لها . لكنها إنما تصير كذلك حينما تقف « الذات » عندما حبس عليه ديكارت نفسه في فهمها : وهو هذا الكيان الانساني عامة : جسدا وروحاً .

— زيادة في توكيد البرهان على وجود الذات

لكن « الغزالي » لا يذهب هذا المذهب ، ولا يجمع « للذات » التي يريد الدلالة على وجودها هذين المقومين للانسان ، وإنما أراد الدلالة والبرهنة على وجود « النفس » أو « الروح » بمعناها الذي بينه من قبل ، ووجودها لصاحبها ، بعد أن أثبت وجودها اطلاقاً على ما مر بنا . ولهذا فإنه يواصل حديثه بعد ما مضى فيقول :

« أنك تدرك في جميع الأحوال ذاتك فماذا تدرك : فإنه لا بد من مدرك . فلا يخلو (أي المدرك) أما أن يكون أحد مشاعرك ظاهراً ، أو عقلك ، أو قوة غير مشاعرك .

فان كان عقلك (المدرك) فلا يخلو ان يكون ذلك الادراك بوسط
(اي واسطة) ، او بقياس او بقوة متوسطة بين الادراك والنفس او بغير
وسط .

وما اظنك تفتقر الى ذلك الوسط ، فانه لو كان ثم وسط لما ادركت
« ذاتك » ، فانه لا وسط بين « ذاتك » وشعورك « بذاتك » ، فبقى
ان تدرك بغير وسط . واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الادراك
بمشاعرك او بذاتك ، ولا يتصور ان يكون بمشاعرك ، فان الحواس
لا تدرك الا الاجسام ، وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنفحات وغير
ذلك ، فبقى انك تدرك « ذاتك » « بذاتك » . فمن هذا يثبت انك جوهر
مفارق .

واذن « فالذات » التى يتحدث عنها الغزالى ، ويريد البرهنة على
وجودها امر « لا تدركه الحواس ، فان الحواس لا تدرك الا الاجسام
وما يتعلق بالاجسام من الالوان والنفحات وغير ذلك » . واذن فهذه
« الذات » ليست جسما ، ولذا فانه انتهى الى القول فيها بأنها « جوهر
مفارق » وهذا هو المطلوب الاول ، والجوهر كما قال لا ينقسم ، ولا ترد
عليه الاعراض ، ولا يقاس ، ولا يمسح . واذن فهذه « الذات » المدركة
لنفسها هى « الروح » التى هى من قبيل « الامر » ، على ما بين ونوه .
فأما « ديكارت » فلم يفهم ما قاله « الغزالى » ، فوقف عند « الانا »
الشاملة لكيانه كله جسما وروحا . وانا اذ اقول : « وروحا » فانى اشتد
فى الترخص لصالح «ديكارت » ، والا فانه لم يشر الى ذلك ، ولعله لم
يلتفت الى هذا هنا .

فلسفة « الغزالى » فلسفة بعيدة الغور ، وهو فيها لا يعترف
بالجسد ، اذ الحقيقة الواحدة عنده للانسان هى « الروح » . يقول :
« اذا شئت ان تعرف نفسك فاعلم انك من شيئين :

الاول — هذا القلب .

والثانى — يسمى النفس والروح .

والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن ، وحقيقتك القلب لان الجسد اول وهو الآخر ، والنفس آخر وهو الاول .

ويسمى قلبا . وليس القلب هذه القطعة اللحمية التى فى الصدر من الجانب الأيسر ، لانه يكون فى الدواب والموتى ، وكل شىء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذى يسمى عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو فى هذا العالم غريب

أما سؤالك : ما حقيقة القلب فلم يجىء فى الشريعة أكثر من قول الله تعالى :

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) .

لان الروح جزء من جملة القدرة الالهية ، وهو من عالم الامر . قال الله عز وجل :

(الا له الخلق والامر) .

فالانسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الامر من جانب . فكل شىء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ولهذا لا يقبل القسمة » .

ولقد أكثر « ديكارت » من ترديد هذه العبارات الاخيرة فى حديثه عن الروح ، لقفها عن « الغزالي ولعلك لاحظت صدق الغزالي فى قوله السابق من أنه اذا ذكر « القلب أو الروح أو النفس أو العقل » فإن المراد بها جميعا واحدا .

لم يرد « الغزالي » اذن « بالذات » فى مبحثه الذى نحن بصددده الى « ذات » الانسان عامة ، لكنه اراد الى « روحه » ، فهى حقيقته عنده ، ولما أخذ « ديكارت » « الذات » وراح يدلل على وجودها كان ناقص

الفهم لما أراد اليه استأذه .

ومن العجب حقا الا يترك « الغزالي » لمنتحله فرصة التحلل مما غله به من تفكيره ، فتجد التعبير الحرفي الذي تعلق به « ديكارت » عند الغزالي حتى في هذه « الانا » . تجدها وانت تقرا رد الغزالي وهو يرد على معترض ، لعله يوجد ، على قوله بادراك « الذات للذات » من غير واسطة ، فيقول :

« فان قال قائل : انما اثبت ذاتي بوسط ، وذلك الوسط هو فعل من أفعالي فأستدل بأفعالي على وجود النفس ، فالجواب عن هذا من وجهين :

أحدهما — ان هذا لا يتمشى في الفرض المذكور ، فانا جعلناك بمعزل عن الافعال ، ومع هذا تثبت ذاتك « وأنيئتك » .

« فأنيئتك » هذه نحت لمصدر صناعي شكله « الغزالي من الضمير (انا) » . وهو نفسه ما عبرت انا عنه في تحويل عبارة الغزالي التي افتتح بها هذا المبحث من صيغة الخطاب الى صيغة المتكلم ، على ما مر بنا . لم يكلف الغزالي « ديكارت » حتى بالمبحث عن الصيغة التي يعبر بها عن مفهومة في قوله : « انا أفكر فأنا موجود » في موضع : « أنت تدرك ذاتك فلا بد من مدرك » أي لا بد من مدرك موجود ، وهذا المدرك لذاتك هو « أنت » . فأنت « المدرك » وأنت « المدرك » جميعا وعند نقل هذه العبارة من صيغة « المخاطب » الى صيغة « المتكلم » ، تصبح « انا مدرك لذاتي فيتوهم وجود مدرك ، وهذا المدرك هو « انا » ، كما ان ما أدركه « انا » هو نفسي وذاتي : أي انني « انا » مدرك لى « انا » أيضا . وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى المركب « بثبوت الأنية » وهو تعبير مبتكر يترجم عن ذهن خلاق ، وعن لغة طيبة مستجيبة .

يقول الغزالي في « المنقذ » ص 74 :

« اعلم ان مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس » .
ولذلك فانه مضى في تعريف « النفس » وفي اثبات وجودها ، وبقائها
أي خلودها . ولم يتقف عند هذا الحد فراح يبرهن على أن لكل انسان نفسه
بدليل من ادراكه نفسه ، ولم يقصد بـ « النفس » « الجسد » ، اذ
الوجود الجسدي قديكون خيالا ووهما ، ثم أنه ان لم يكن كذلك فانه عرض
زائل ، وغلاف تحل به الروح الباقية ، وهذه الروح او النفس هي
حقيقة الانسان ، وهي جوهره . وقد أعطيت من ذلك كله الصورة كما
قدمها الغزالي .

— اثبات الغزالي للذات هو « مفتاح اثباته العقلي وجود الله :

ولما انتهى من اثبات هذه « الضروريات » الاساسية في التعريف
بالنفس انطلق الى الهدف الذي يعتبره غاية الغايات ، وهو معرفة
الله « فقال عبارته السالفة التي تدل على أن تعريفه « النفس كل هذا
التعريف انما هو لتحقيق « المفتاح » الى معرفة الله .

والغزالي في كل ما مضى ناهج نهجه الذي قرر اتباعه من تقديم
الشك في كل شيء ، فهو لا يقبل أمرا من الامور « تقليدا » وحكاية عن
غيره ، بل انه يعرضه على الامتحان والاختبار الى أن يثبت له بالدليل
المنطقي الحاسم فيقبله ويثبته ، ثم ينتقل منه الى ما يترتب عليه .

وقد قنع في التعريف بالنفس بالقدر الذي كفاه ، على ما مر بنا ،
فبين بالدليل وجودها ، وبين أنها جوهر ، ودلل على وجودها في كل فرد ،
وأثبت خلودها وبقائها . ولما قضى حاجته وحاجة قارئه من ذلك راح ينتقل
الى مرحلة السير الى « معرفة الله » التي جعل « معرفة النفس » مفتاحها .

وقد قام بهذا القدر من تحقيقه في كتابه (معارج القدس في معرفة
مدارج النفس) في فصل وضعه تحت عنوان « معرفة الباري جل
جلاله » . (ص 163) .

ولا أريد أن أمضى في تصوير ما جاء في هذا الفصل عند الغزالي ،
وهو فصل عزيز التحصيل ، صعب الرياضة ، متشعب الانتقالات ، ولعل
عسره هو الذي كف « ديكارت » عن متابعة الغزالي فيه ، وهو الذي
تابعه في كل ما مضى : منهجا ، وموضوعا ، وترتيا ، وسياقا وعبارة ،
على ما وضحت في الصفحات الماضية .

وقد دخل الغزالي على محاولته العقلية الصرفة في اثبات وجود
الله دخول المتردد حتى أنه يختم فصله هذا بالاعتذار عن القيام بهذه
المحاولة فيقول : (ص 168)

« خاتمة واعتذار :

« أعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس
فذلك على سبيل الاستدلال ، والا فالله تعالى منزّه عن جميع صفات
المخلوقات فلا يوصف ، جل أو يوصف ، وجل أن يقال : جل ، وعز أن يقال :
عز ، وكبر أن يقال : أكبر . وإذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا » .

الفصل الرابع

— غارة ديكارت على الغزالي ليس
فيها اعتبار لقيمة إنسانية :

لا أظن أننا بعد هذا التفصيل في حاجة إلى القول بأن « ديكارت »
قد أغار على الغزالي غارة لم يرع فيها شيئا ، ولم يقدّر اعتبارا لقيمة أيّا
كانت هذه القيمة .

ولقد قال « دريبر » قوله السابقة عن إصرار أوروبا على
إنكار ما أخذت عن العرب ، وعدم اعترافها بديونها لهم ، وهي الديون التي

تثقل ظهورهم ، وتغل أعناقهم . وقال ما قال من أن هذا الكذب المفضوح لن يظل خافيا ، وأنه سيأتى اليوم الذي يتكشف فيه التاريخ عن الحق . وقد صدق « دريبر » وهذا جانب من جوانب لا تنتهى حصرا من اخذ أوروبا عن العرب وانكارها ما أخذت . ولا اظن أن فى الدنيا أخرى منه وجهها ، وأقبح سحنة .

فالرجل الذي تعتبره أوروبا أبا لفلسفتها الجديدة إنما هو مثال ورقى للغزالي الفيلسوف المسلم ، يهرول فى طيلسانه ، ويتعثر فى التماسه مواقع كعبيه ، لا يمضى خطوة واحدة الا على اثر خطوة من خطواته .

وأخبر ما فى عمل « ديكارت » هو انتحاله مواقف الغزالي ، وتجارب الغزالي ، وادعاؤه انه صنع وصنع مما صنعه الغزالي . والصورة المصغرة الضئيلة التى نقل اليها ديكارت تجربة الغزالي لكى يلائم بين حياته وبين الصورة الجسيمة العظيمة لتجربة الفيلسوف المسلم تبدى من أول لحظة عدم التناسب بينها وبين النتيجة التى انتهى اليها ديكارت من منهج شك ، ومن اندفاع غير متنسق مع ماضيه .

وقد لمحت ذلك من أول دخولى على موضوعه ، بعد أن جرنى الى درسه كثرة ما لهج طه حسين بذكره ، وضخامة ما نسب اليه من التأثير فى العلم الاوروبى والفكر الاوروبى ، وطول ما قال : وكرر أننا لن نتقدم بعلمنا وحضارتنا الا اذا تابعنا منهج « ديكارت » الى آخر ما قال .

والحق انى ما كدت ادخل على موضوع ديكارت حتى راح يدب فى نفسى الاقتناع الكامل بأنه اذا كان ممتحنو طه حسين فى « عالمية المكفوفين » بالازهر قد اسقطوه فى الامتحان فانهم إنما صنعوا ذلك لانه — مع الرحمة الواسعة — لم يكن يستحق الا أن يسقط فى الامتحان ، ولو انه كان عندهم دون السقوط مرتبة لمنحوها ، وهم راضون ، للرجل الذي لم يكلف نفسه بعض العمل لتحصيل النجاح ، إنما أثر العيش على الطنطنة بالاسماء والمذاهب ، ورفعها فى وجوه الحمقى لتخوينهم بالباطل

بما ظن أنهم لا يعرفونه ، وإيهامهم أنه العالم بكل شيء ، وما كان من ذلك في شيء .

وأماك الآن الدليل المفحم على ضالة علم طه حسين بديكارت . ولو أنه قصد في التبجح بالاسماء والعناوين ، واعتدل في التحصيل لنيل شهادة حقيقية من الازهر خاصة ، ولو أنه كانت الحقائق تجذبه اليها بمثل ما جذبتة الصور المزيفة لحصل أسباب النجاح في الازهر ، ولعل ذلك كان كفيلا بأن يصله ببعض العلم عن « الغزالي » حتى اذا وقع يوما ما بعد ذلك على ديكارت كان قمينا بأن يعرف حقيقة « ديكارت » كما عرفتها .

لقد صدعنا طه حسين بديكارت ، وديكارت حتى في أحسن صورهِ ، وهو يقلد « الغزالي » وينتحلّه موضوعاً ومنهجاً وأسلوب تعبير وسيرة حياة ، لا تكاد تنظر في الصور التي تبرع بها من عنده ليضعها موضع صور الغزالي التوضيحية حتى ترى فيه ، أغث من محاك ، وأوضع ذوقاً من ناظر مقلد .

وما أظن أني قرأت لكاتب في مثل موقف التوضيح الذي كان ينتحل فيه شخصية الغزالي وفكره مثل تقديمه نفسه ، وهو بثوب غرفة نومه جالساً يستدفيء أمام المدفأة ، ويقرر أن وضوح الأمر عنده وتميزه يشبه الشمعة الموقدة في وضوحها وتميزها . لقد غث الرجل حتى أضجر ، ولو أنه صدق نفسه بعض الصدق فلزم النماذج التصويرية الايضاحية التي قدمها صاحب الفكرة الاول لرحم نفسه ورحم قارئه .

لكن هكذا شاء له القدر أن يكون في جحود النعمة ، وفي القيام بما عند غيره بحيث يقع قومه في تاريخهم كله : أخذ وانكار وتعنت ، وادعاء .

فتلك هي قصة التقدم المادي الاوروبي ، ولا أسميه حضارة ابداً ، فالحضارة ذات مثل أولاً ، وليس لتقدم أوروبا المادي مثل .

وليس في صنوف السلوك الانساني ما هو احقر من سلوك « ديكارت » في انتحاله لنفسه علم الغزالي ، وفكر الغزالي ، وليس ابشع من اصطناعه مواقفه ، وتجاريه ، وانصهاره النفسى في حوى معاناته ومكابداته ، ذلك الانصهار المؤمن الذي تمخض عن هذا المنهج ، وبناء لبنة لبنة ، وقطعة قطعة ، وانتهى به الى نتائجها التى استيقنها الغزالي فرضى بها ، واطمأن اليها عقلا وروحاً .

ولو ان « ديكارت » لم يكن الشخصية التافهة الهينة في الاعتبار الانساني ، فاقتضاه تكوينه وعقله ان يقدر انه قد يقف يوماً امام محكمة التاريخ ، فتكشف زيفه ، وهوان أمره ، لما غلا هذا الفلج في اقامة نفسه مقام سواه . لكنه كان — على ما فلت في اول الدخول على هذا المبحث — شخصاً فاشلاً ، لم يلق النجاح في المدرسة ، ولم يفلح في حياته ، ثم وجد الفرصة المتألقة يوم عثر على « الغزالي » بين تلك اللقى الشاردة من الكتب « الغريبة المثيرة لنهم القاريء » على ما قال هو في وصفها ، فوجد فيها الضالة التى اذا اهتبلها ردت عليه اعتباره ، وينته فيلسوفاً ، يستطيع من فوق قمة فكرها ان يواجه زملاء الدراسة الذين كانوا ، بحكم النجاح الذي لم يحققه لنفسه وحققوه هم لانفسهم يقعون بحيث يحسدوهم فصيرتهم هم حاسديهم .

— انتحال ديكارت للغزالي عمل مكرر في تاريخ أوروبا :

وتلك مأساة من مآسى التاريخ الانساني تكررت في تاريخ أوروبا الفكري وتقدمها المادي ، فبنتهما في القديم على ما انتحلته في القديم — أيام اليونان والرومان — من عمل آبائنا . ولو بقى لنا من كتب ماضينا مثل ما بقى لنا من آثار الغزالي لوجدنا المنقول القديم كما نجد اليوم المنقول الحديث . ولو لم يعمل الاوروبيون على اباداة آثارنا التى نقلوا عنها فى العصور الاخيرة — كما رأيت في كلام دريبر — لوجدنا من ذلك القبيل ما هو اشنع وابشع . ولما لجأنا الى الاستدلال بالخبر عن المنقول بدلاً من الاستدلال بالنص الباتى للمنقول .

وعمل الاستشراق الاوروبى ، وما يدعى افتراء « بالبحث العلمى
الاوروبى » ، ليس الا التتمة المنطقية الحية لتقنين هذا الانتحال ، وليس
الا خطوة مخططة لهدم تاريخنا ، وللتعفية على الاصول التى تضع هذا
الانتحال تحت شمس النهار ، وتؤلف القاعدة الراسخة الثابتة التى تقوم
عليها اقدامنا فى مرحلة استئناف عملنا الابدي فى بناء حضارة الانسان .

الباب الثالث

ميزان النقد عند الغزالي ونظرته الجامعة الى الوجود

الفصل الاول

— قوى ادراك انساني تقوم وراء
الحواس والعقل :

ينظر الغزالي الى العالم على انه مؤلف من عالمين :

1 — عالم الشهادة .

2 — عالم الغيب .

فأما عالم الشهادة فهو عالم المحسوسات بكل ما تدركه الحواس من مقوماته ، وهو عنده عالم فان يموت وينتهي بانتهاك الجسد ، وبانقضاء الحياة .

وعالم الغيب هو العالم الذي يقع فيما وراء الحسيات ، وهذا العالم هو عالم البقاء ، وما يقع فيه يدركه الانسان بقوى ادراك مركبة فيه تتجاوز الحواس ، وهو يقرر ويؤكد وجود هذه القوى وهي عنده الهادي الى ادراك الله أولا وهي كذلك تصل الانسان بعلم من الغيب فيحصل بها — اذا هو استطاع قهر حواسه ، والتغلب على شهواته — ادراكه لله ، ويتحقق عن طريقها ادراك خلود ذاته ، ويطلع عليه العلم بواسطتها في اشراقات تنبجس في صدره ، ومحصولها العلمي اليقيني يتحقق لديه دون دليل محرر « فمن ظن أن العلم لا يأتي الا عن طريق ترتيب دليل فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

— التواصل بين عالمي الغيب والشهادة في كيان الانسان :

ويقول في تفصيل هذا المعنى :

« أعلم ان للقلب بابين للعلوم :

واحد لللاحـلام ،

والثاني لعالم اليقظة ، وهو الباب الظاهر الى الخارج . فانه ان نام غلق باب الحواس ، فيفتح له باب الباطن ، ويكشف له غيب هو عالم الملكوت ، ومن اللوح المحفوظ ، فيكون مثل الضوء ، وربما احتاج كشفه الى شيء من تفسير الاحلام وما يبصر بين النوم واليقظة اولى بالمعرفة مما يبصر من طريق الحواس » . (المنقذ — ص 86) .

وهي نظرة خطيرة اذ ان الغزالي بها يرى ان الرؤيا الصادقة في النوم اشد تمكينا وتصحيحا لعلم الانسان بما وراء هذا الكون الظاهر — وما وراء هذا الكون الظاهر عنده هو الحقيقة الباقية — من هذه المشاهدات المحسوسة في الحياة .

وسأتى الى شيء من ايضاح هذه النظرة عند الغزالي .

ويقول متحدثا عن « القلب » انه اذا فرغ من شهوات الدنيا ظهرت له صور ما في اللوح المحفوظ من عالم الملكوت الذي انما تحجبه الشهوات ويقول ان الحواس حجاب (والحواس مراكب الشهوات) فاذا أغلق بابها بقي « الخيال » ، والخيال اقل كثافة من الحواس .

وهو يظل مفتوح الباب في النوم بعد ان تغلق الحواس ، ولذا فان تلك الصور التي تبدو في الحلم تبدو تحت ستر خفيف منه يشبه القشرة وليس كالحق الصراح مكشوفاً . (وهذا المعنى نقله « ديكارت » تحت اسم « الصورة » بالقياس الى الحقيقة) .

« فاذا مات القلب العضوي بموت جسد صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفي ذلك الوقت يبصر القلب (الباطن اي الروح) بغير وهم

وغير خيال ، « (المنقذ ص 87) « لان القلب (الباطن) لا يهلك بالموت ، بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لانه خرج من الظلمة الى الضوء . (ص 93) .

وهذا المعنى من عزل الخيال عن « الروح » هو الذي اخذه كذلك « ديكارت » فقال انه اذا استبعد « خياله » بقيت « روحه » . فلم يأت « ديكارت » من عنده بشيء .

ثم يقول الغزالي : (ص 88) ، — متمما نظرتيه :

« ولا تظن ان هذه الطاقة (من طاقات تحصيل العلم) تتفتح بالنوم والموت فقط ، بل تتفتح باليقظة لمن اخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من يد الشهوة والغضب والاخلق القبيحة والاعمال الرديئة .

فاذا جلس في مكان خال ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت . . . انفتحت له تلك الطاقة وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم . . . وهو طريق الصوفية في هذا الزمان . . . وأما طريق التعليم فهو طريق العلماء . . . وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

ومع ذلك فان « ديكارت » لما انتحل هذا القدر من علم الغزالي كان يظن انه يكفي فيه انه يقول انه « سيفمض عينيه ويسد أذنيه ، ويعطل حواسه كلها ، ويذهب الى محو جميع الاشياء الجسدية . . . » (تأمليته الثالثة ص 83) ليقنع التاريخ بأنه قد حقق لنفسه ذلك التجرد الصوفي الذي يصل به الى الخلوص الى روحه فتدله على علم لا تحصله الحواس .

والغزالي لا يرى أن هذا العلم المحصل بالتجرد من تأثير الحواس ، والخلوص الى الروح انما يحصل في هاتين الحالتين اللتين تتخلص فيهما الروح من تأثير الحواس : وهما النوم والموت ، بل انه يرى أن لكل انسان من هذا الطريق الى العلم نصيبا منح له فطرة فهو قائم في طباعه ،

كامن في فطرته ، يقول :

« واعلم أنه ما من أحد الا ويدخل في قلبه الخاطر المستقيم ، وبيان الحق على سبيل الالهام ، وذلك لا يدخل عن طريق الحواس بل يدخل القلب لا يعرف من أين جاء لان القلب (بمعنى الروح هنا) من عالم الملكوت ، والحواس مخلوقة لهذا العالم — عالم الملك — فلذلك يكون حجابها عن مطالعة ذلك العالم اذا لم يكن فارغا من عمل الحواس . »
(المنقذ — ص 88) .

— معنى الله قائم في كل نفس :

ومن هذا الالهام يأتي اتصال الانسان بمعنى الله في أي بيئة وعلى أي مستوى من البداوة أو من الحضارة ، أو من البدائية .

ففي كل قلب يكمن معنى الله لانه المبدأ الاول ، والمنبع الذي ينبثق عنه كل معنى عداه من معاني الغيب . وهو لذلك أشد هذه المعاني التصاقا بالنفس وقرابة منها . يقول (ص 91) :

« وكذلك بنو آدم في فطرتهم التصديق بالربوبية ، كما قال سبحانه :

(فطرة الله التي فطر الناس عليها) .

فحواس الانسان على قربها من الانسان ، ومع أنها وسيلته المباشرة والاولى لتحصيل معارفه ، مهما بلغ تحكمها في عقله ، وسيطرتها عليه ، لا تزال بمنزلة تقع دون القدرة على حجب هذا المعنى الاول من معاني الوجود الانساني ، ولذلك فانه يلوح في أعماق كل نفس ، ولا تكشف ضوءه الحواس .

أما ما تجاوزه من عالم الغيب والحقيقة الابدية فلا يزال العقل في حاجة الى الجهاد والرياضة ليلبغ اليه . والجهاد انما يكون للتغلب على قوى الحواس ، وتحرير قوى الروح حتى تعمل دون قيد يغلها . وفي هذا النضال ، وفي درجة تحقيق الفوز فيه يتفاوت الناس . وهو طريق

هذا هو عالم الغيب عند الغزالي ، وهو عالم الحقيقة ، وما لم يصل الانسان بجهاده ورياضة نفسه الى تحقيق ادراك هذا الجانب الاخطر من وجوده فانه لا يكون قد بلغ المطمح الاسمى ، والمنزلة العظمى التى خلق لها أولا . اذ أن المرور بعالم الشهادة انما هو عبور الى عالم الغيب ، والفضيلة الكبرى للانسان الا يقطعه عالم الشهادة عن عالم الغيب الذى منه جاء الى هذه الدنيا بعد مولده ، واليه يعود بعد أن ينقطع بالموت ما بينه وبين عالم العبور هذا .

الفصل الثانى

— لم يكتب الغزالي « نظرية » ولكنه
وصف مشاهدته :

لم يكن الغزالي وهو يكتب نظريته هذه ويفصلها (ولا أقول نظريته) يضرب فى غيب أو يعتمد على تفسيرات تخمينية للوجود على طريقة الفلاسفة الاوروبيين . وانما كان يترجم عن واقع شاهده وجربه بعد معاناة طويلة شاقة ، وراض نفسه الرياضة القاسية حتى ينتهى الى العيش فيه . فهو نفسه القائل عن سلوك هذا الطريق : « وهذه الطريقة لا تفهم الا بالتجربة ، وان لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .

الغزالي اذن لا يقدم للانسان نظرية ، ولكنه يشرح مشاهداته ، ويبسط تجربته ، وهو من دون ريب صادق لان مثل الغزالي لا يكذب أولا ، ولان هذه « الطريقة » ، وهذه « التجربة » ليستا وقفًا عليه ، ولكنهما سيرة حشد من الناس ، تعاقبت أجياله على الطريقة ، وتمادى وجوده مع الزمان . وفى هذا الحشد المريد ، وفيه الاستاذ . وليس الا مخبولا من ينحط الى اتهام هذه الحشود البشرية من اجيال الناس المتعاقبة

بالكذب أو بالانخداع . وقد عبر معبروهم ، فى مختلف العصور عن حالهم فاتفقوا ، ولم يضطربوا ، فهم صادقون بارون بانسانيتهم ابوا الا ان يقدموا لها الخير الذي حصلوه حتى يؤدوا الامانة .

ولست من المتصوفة ، ولا اُزعم ان لى تجاربهم ، ولو كنت منهم فقدمت ما قدموه الى الناس ما زدت ادلتهم دليلا ، ولا بينت شهادتهم بأكثر مما بينوها ، ولا وقف ذلك حائلا دون نهوض امعة متبجح من هؤلاء المأفونين الذين لا يعيشون الا على قول « لا » ، يرمينى واياهم بالضلال فما ايسر تحصيل صفة « العلم » بقولة « لا » هذه . وما ايسر ان تلف « لا » بلفائف من الكلم المزيف الخادع مثل : « النقد الحديث » و « البحث العلمى » ، و « التجديد » ، كما راينا فى علم « طه حسين » : « علم التهويل » بالعناوين والاسماء .

فالانسانية ليست عبثا ، وتاريخ الانسان وعقله وكرامته ومجده يثار حولها الغبار الكاذب بأيدي هؤلاء « العجزة » عن الاثمار الحقيقى ، فبضاعتهم حجب « ثمار العلم الانسانى » عن الانسان . ان هذه الطائفة قد استحالَت الى مرض وبائى نقلت اليها عدواه وجرثومتها اوروبا لتعيش هى على تهديم حضارة القديم ، لانها لا قديم لها ، وليعيشوا هم عيش الجرائيم على استفحال هذا المرض .

« التصوف » حقيقة وجودية ما فى ذلك شك ، تشهد بقيامها شهادة التواتر المجرب اجيال لا مكان لتكذيبهم . وهم بعد انقى اجيال الانسان ضميرا واطهرها خلقا .

والغزالى يوم تخلقى عن مجده الشامخ ، وعن ثرائه العريض ليعتزل الناس ساعيا الى تحقيق هذه « المعرفة » الصوفية لنفسه لم يكن عاجزا يبحث عن قوة ، ولم يكن فقيرا يطلب بالتنازل عن مجده وثرائه بديلا من الفقر . ثم انه يوم ان كتب ما كتب مما هو باق بين ايدينا لم يكن ضعيف العقل ، ولا رجلا يتعلق بالخرافة والاسطورة . والدليل الصاعق

على ذلك هو كتبه التى كتبها بعد أن نضجت معارفه فبلغت أوسع وأعمق ما يطمح إليه ساع فى تحصيل العلم ، وبعد أن نضجت كذلك تجاربه الصوفية . ويكفى أن يكون من بين ما ترك من آثاره بعد هذه التجارب « المنقذ » ، و « معارج القدس » ، الكتابان اللذان وضعنا أساس الفلسفة الأوروبية — كما شاهدت بالدليل القاطع والحجة الدامغة — ثم كانا الدافعين الحقيقين لهذه الفلسفة الى النمو ، على أساس من التضاعف العددي والتوالد النوعى .

فاذا قال الغزالى هذا الذى قاله ثم نهض مرتزق مفتون ليقول غير ما قال الغزالى أو ليكذبه فى تجربته لم يكن أكثر من قذارة هوان تسقط فى مجرى النهر الطهور .

الفصل الثالث

— الوجود كما شاهده الغزالى :

الغزالى — على ما قلت يكشف لنا عن تجربة فهو شاهد صادق مجرب وليس صاحب نظرية . وهذه التجربة التى استطاع فيها أن يخلص الى لب الوجود ، ويتصل بحقيقته الباقية هى :

أن هذا الوجود المادي المدرك بالحواس ، والذي يترامى فى أرجائه العقل فى قيود من قواعد التفكير الثابتة يرجو أن يفهم حقيقته ومقوماته ، هذا الوجود المادي الحسى ليس الا نواة متخلخلة تحيط بها « الابدية » من كل جانب ، كما أنها تتخللها ، وتنفذ فيها متواصلة مع حقيقتها الازلية الخارجة عنها ، وهذا ان نحن ابحنا لانفسنا بهذا الاعتبار تصور خارج وداخل « للابدية » ، اذ انها متواصلة داخل هذه النواة وخارجها فهى كيان واحد لا يتقطع ، ولا ينهزل منه جزء عن جزء ، لان الابدية لا تتجزأ ، ولانها لا حدود لها ، ولا بدء ، ولا نهاية .

ووجود الانسان داخل هذه النواة يجعله خاضعا للحكم الذي تخضع له من تخلل « الابدية » لكيانه هو بدوره كذلك ، فهو موصول النسب بها لا يزال . وهذه الابدية هي ما يدعو الغزالي « عالم الغيب والحقيقة » .

فالانسان يعيش وجوده في هذه النواة مؤلفا من شطرين :

1 — جسده .

2 — روحه .

فجسده هو الجزء المادي المكون من مادة هذا الوجود الحسى : من ترابه ، ومن مائه . اذا مات عاد الجسد الى أصله والى مادته .

وروحه هو امتداد « الابدية فيه » ، واذا مات الجسد ، انطلق الروح من قيوده وانحلت عنه اغلاله فظهر له تواصله مع جوهره الاصيل ، وعلم من حقيقته ما كان يشغله عنه الجسد الذي لا يكاد يترك له استيضاحه الا في ظاهرتين :

الاولى — الالهام الذي لا ينفك يصله بعالم الروح ، وبه يرى الله ماثلا ابدا في اعماق اغوار نفسه ، وعن طريق هذا النوع من الادراك لا ينقطع عن الانسان ايمانه بربه ، على اى صورة هداه اليها خياله ، ومرحلة تطوره النفسى .

والثانية — الرؤيا الصادقة فانها تصله بعالم الغيب ، وتقع به على مدركات لا يحصلها العقل بمنطقه المقيد بما تهتدي اليه الحواس .

والغزالي يرى في هاتين الظاهرتين هبة من الله من بها على الانسان حتى يثبت له أنه موصول بعالم يخالف عالمه المادي الذي يستحوذ على جل ادراكه بما ربطته به حواسه ، فهي لا تزال تذكره بحقيقته .

وفوق هذه المنزلة من منازل الاتصال بعالم الروح الابدى منزلة اختيارية لمن اراد ان يستزيد من المعرفة بحقيقته . ويلوغها انما يتحقق بالسعى اليها ، ويكون ذلك بريضة النفس وكبح جماح الشهوات ،

وبقهر اغراء الحواس وذلك بالعزلة والتعبد الطويلين حتى ينتهى المرید الى التجرد ، وتلك طريق « الصوفية » .

والغزالي لا يلزم الناس جميعا ، ولا يطلب اليهم ان يتابعوه فى طريقة سلوكه الصوفية ، فالامر فى هذا اختيار السالك لما يسلكه . وهذا المعنى هو الذى اخطأ « ديكارت » فهمه فظنه نهيا من الغزالي عن ولوج طريق « الشك » للتوصل الى « التحقق » ، وراح ينصح قومه بعدم متابعته فيه .

والغزالي فى طريقته التصوفية لا يقول أبدا باماتة الجسد ، وقتل الشهوات والرغبات ، ولكنه يقول بالتغلب عليها ، واخضاعها لارادة المرید لانه يعتبر الجسد مركبا للروح ، ويرى فى الوجود المادي ضرورة مخلوقة لقيام روح الفرد بمهمتها فى الحياة التى لم يخلقها الخالق جل جلاله عبثا . وانما خلقها مرحلة يعلم هو حكمتها . ولذلك فانه يأكل كما قال لا للذة الاكل ولكن ليعيش ، ويتزوج لينجب لان النبى صلى الله عليه وسلم أمرنا بالتكاثر حتى يباهى بنا الامم . فالغزالي يعترف بالمادة كما يعترف بالروح ، وله فى هذا الباب من بيانه ما يمكن ان يرى فى كتبه

النفس والروح والقلب والعقل :

يطلق الغزالي هذه الالفاظ الاربعة على مدلول عام مشترك واحد ، فيقول فى ختام مقدمته على كتابه : (معارج القدس فى مدارج معرفة النفس) :

« ونحن حيث أطلقنا فى هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات » . (ص 18)
وفلسفة الغزالي قد اقتضت هذا التوضيح والتحديد . ذلك انه يرى أن « النفس » عنصر ماثوت فى كل شىء فى الوجود . ففى النبات نفس .

1 — والنفس النباتية هى الظاهرة الاولى من ظواهر الطاقات الروحية

حين لا تقترب بها الارادة ، وهى تترجم عن وجودها فى النبات بكونه يتغذى وينمو ويولد المثل ، وكل هذه حركة حية .

2 — وفى الحيوان نفس وهى النفس الحيوانية وتزيد على الاولى ان صاحبها يتحرك بالارادة ، فينتقل من مكان الى مكان باختياره فى حدود قدراته وبيئته . ومن مميزاتها بالاضافة الى النباتية انها تمتد الى ادراكات لا تمتد اليها هذه .

وهى نفســــــــــــــــان :

أ — فهى فى الحيوان (باستثناء الانسان) تقف عند ادراك الجزئيات التى تحصلها الحواس .

ب — وهى فى الانسان تتناول الى ما وراء ذلك فتخلص من الجزئيات كليات ، ومحصلها العقل .

ولكى يجعل التقسيم تفصيليا وشاملا عاد الى الايضاح عن طريق آخر فقدمه بعنوان :

تقسيم يظهر فيه مبادئ الافعال :

« فنقول : كل مبدأ يصدر منه فعل . فاما أن يكون له شعور بفعله أو لم يكن . فان لم يكن له شعور فاما أن يكون فعله متحدا على نسق واحد ، واما أن يكون مختلفا . وان يكون له شعور فاما أن يكون تعقل أو لم يكن .

فان كان له تعقل فاما أن يكون فعله متحدا على نسق واحد واما أن يكون مختلفا . فهذه خمسة أقسام :

1 — فما كان فعله متحدا وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا ، كما فى الاجسام الثقيلة من الهبوط ، وفى الخفيفة من الصعود .

2 — وان كان فعله مختلفا وليس له شعور فهو النفس النباتى فان النبات يتحرك حركات مختلفة .

3 — وان كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيوانى .

4 — وان كان له تعقل (وشعور) ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك فهو النفس الانسانى .

5 — وان كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس الفلكى . « المعارج 20 » .

وعلى ذلك فقد اقام الغزالى « النفس » فى كل كائن موجود ، حتى فى المادة الجامدة . واذا كان الغزالى قد دعا حركة الحجر فى هبوطه ، وتصاعد الفاز فى خفته مبدأ طبيعيا ، ولم يسمه « نفسا » فانه حين عاد فأقام النفس مع التعقل من وراء حركة الافلاك علة لانتظام حركتها قد بث الروح فى المكونات المادية للكواكب والنجوم ، ولكل ما يتألف منها فأشار بذلك الى انبثات الروح الابدي فى كل شىء ، وتخلله كل كيان لان النفس عنده هى حالة الروح حين تعمل مغشاة بأغشية المادة . فالنفس الابدية هى الارضية التى ينهض فوقها كل موجود ، كوكبا أو جبلا ، نباتا أو حيوانا ، كلى التعقل أو جزئيه . وهذه « الارضية » المتصلة الوجود ، المستمرته ابديا ، — وأرجو التجاوز عن عدم الدقة فى اختيار هذا التشبيه فليس الا وسيلة وسيلة للتعبير بقدر ما يهيا للاداة الانسانية من قدرة عليه — كأنما تقع من المادة تحت شجرة تتكاثف أوراقها فى تفاوت وبقدر تكاثفها يكون ثقل ظلها على ما يصيب تحته من تلك الارضية . وبقدر تخففها أو تقطعها واعتزال بعضها بعضا يخف ظلها أو يتكشف وفيما وراء امتدادها تصيب الشمس المنيرة فى نورها الساطع الكامل تلك « الارضية » ، وهى فى هذا الانكشاف متصلة بحقيقتها الازلية ، بعيدة عن قيود ما يتعلق بالوجود المادي من الزمان والمكان . وفيما تحت الشجرة يخف اتصالها ويثقل بقدر خفة تلك الظلال وثقلها ، وقد تتقطع .

وجذع الشجرة فى تماسكه وتكاثفه وحجبه الضياء هو المادة الجامدة

ولكنه لا يزال ناميا فوق « أرضية النفس » ، ممدود الجذور فيها ، وما يحيط بالجذع من ظلال الشجرة اكثف هذه الظلال ، وأقلها استضاءة بنور الشمس ، وما تباعد عنه لا يزال آخذا في الاستضاءة بقدر ما ترق ويخف تراكم أوراق تلك الشجرة ، وقد تصيبه الاضواء في مساقط تفرقها كلما ازددنا عن الجذع ابتعادا .

« فاللهام » هو القدر المشترك من الضوء المتسرب تحت الشجرة حتى في اكثف ظلالها ، وهو السر القائم وراء ادراك الانسان معنى « الربوبية » — وليست التربية ولا العادة ، إذ هما جميعا ليسا الا أخذا عن مبدأ أول يسبق اليه المربي الأول قبل أن يجد من يربيه أو يعودده — وليس الخوف من الموت لان الموت لو كان النهاية الطبيعية لوجود الانسان لما أحس بالقياس اليه أكثر مما يحسه ويجده بالنوم إذ أن النوم مرحلة أولى من مراحل الموت ، مرحلة موقوته ولكنها على كل حال استسلام لغيب لا يدري صاحبه ما ينتظره فيه ولا بعده . وإذا قيل أننا قد ألفنا أن تأتي اليقظة بعد النوم ، ولم ير أحد ميتا مات ثم استيقظ فان معنى ذلك أن النوم كان مخيفا لأول من نام من أجيال الانسان والحيوان فهل تحقق للسلادة ذلك ؟ ولم لم تبق في ذكريات الانسان منه اثاره تحمل الينا صدى وقعته الأول ، بل انا نجدده مستراحا ومتاعا ؟ وإذا كان التماس الانسان في حياته هذه « أخوا أكبر يعتمد عليه » — على ما يقول برتراند راسل في فلسفة الصالونات — فكيف يلتمس الانسان « هذا الاخ الأكبر » فيمن يميته فيحرمه نعمة الحياة جملة ؟ و « اللهام » ليست هدايته وقفا على ايقاع معنى « الربوبية » في النفس الانسانية ، ولكنه أيضا يصلنا بقسط من الغيب قبل أن يقع ، وهو قدر لا يهدى اليه الخوف أو العادة أو التربية فما السر القائم وراءه ان لم يكن للروح الانسانية امتداد الى مستقبل لم يقع أو حاضر بعيد لا يشهد .

و « الرؤيا الصادقة » رؤية النفس لجانب من الغيب تنحل عنها فيها قيود الحواس وغاشياتها فتكون في حال تشبه ما يقع تحت بقاع الضوء

التي تتخلل في اهتزاز أوراق الشجرة .

والكشف الصوفى بمثابة عمل عامد جاهد في التزام تلك البقع الضوئية والسعى الى توسيع رقعتها .

و « الموت » خروج دائم من تحت ظلال تلك الشجرة الى نور الحقيقة الابدية .

ان « برتراند راسل » لم يعرف الله الا عن طريق التعريف الكنسى به ، فراح ينفى وجود الاله الذي لم يعرفه الا تحت رداءه الكنسى ، وظن انه بتزييف أقوال الكنيسة يزيف فكرة « الالهية » كلها وما عرف .

مدارج النفس الانسانية :

بعد ان بين الغزالي أن « النفس الابدية » في الوجود قائمة عند جذور كل موجود راح يفصل شيئا في توضيح درجات النفس الانسانية في ادراكها الحقائق الكونية فنجدها تتدرج عنده في مدارج القوة والضعف بقدر تخلصها من اغشيتها الجسدية — فكلما شفت هذه الاغشية زادت قدرة النفس في الاتصال بهذه الحقائق .

وقد دعاها في كل درجة من هذه الدرجات باسم مميز .

فالروح : هي ذلك الشعاع القدسى المتخلل للجسد الفردي من الروح الابدي ، اذا انحلت عنه اغلال الجسد عاد الى الاندماج في أصله الذي هو أبدا منه فطلع على الحقائق الدائمة التي كان يظله عنها الجسد بقيوده من الزمان والمادة ، ثم كان هذا الروح الابدي كله منطويا على كل علم جملة وتفصيلا ، مما هو لهذه الارواح الفردية مما كسبته بتجربتها الخاصة ، ومما هو خارج عنها ، فالتقول يعلم الله الصغيرة والكبيرة قائم دليله في هذا التكامل للعلم في الروح الابدي .

و « العقل » ، اسم للطاقة الروحية حين تعمل في ظل الجسد تشغلها بقيوده من المادة والزمان وشهواته ومطالبه وحاجاته . وحكمه على الحقائق

يمضى من خلال هذه العوائق ، وبلوغه اليه يمضى فى ظل هذه الاعتبارات وسيرة وصوله الى هذه الاحكام تخضع لقياسات تفرضها هذه القيود من الزمان والمادة ، فهو يدرج اليها من علة الى معلول ، ومن مقدمات الى نتائج ، وهو لذلك عاجز عن التوصل الى حقيقة ما هو بمعزل عن الزمان والمكان والمادة ، الا أن توضع أمامه محصلاته — ولو كانت آتية عن طريق غير طريق الحواس — فيرتبه ويقتنه كما يفعل فى محصلات الحواس .

فاذا تجردت هذه الطاقة الروحية عن طريق الرياضة الصوفية الطويلة من تأثير هذه الجسدية وما يلزمها من ملابسات الزمانية اتصلت بحقيقة الوجود الكبرى .

و « القلب » ، عند الغزالي وفى تعريف المتصوفة هو المرآة التى تنعكس فيها مدارك الروح فى مدارجها التى بينها ، وهو العدسة التى يرى من ورائها الكون فى درجات وضوحه المتفاوتة . وليس « القلب » فى هذا المقام هو « ذلك العضو الصنوبري الواقع فى الجانب الايسر من الصدر » ، ولكنه « القلب الباطن » أى « الرائي الروحى » ، والعضو مركبه .

و « الزمان والمادة » عنصران مخلوقان — والغزالي يصرح بذلك — طارئان على الروح ، مقترنان بوجود الجسد ، فهما عاملان بقيامه ، زائلان بزواله ، فاذا مات الجسد أو روض انكشفت النفس على الحقيقة كلية غير مجزأة ، ولا متدرجة لان التجزؤ والتدرج مرهونان بالزمن وبالمادة .

والغزالي اذا ذكر « المادة » تضمن مفهومها عنده أبعادها الثلاثة : أى تضمن مدلولها « الفراغ » أيضا ، فشمّل بذلك « المكانية » .

وحضور « الوجود الجسدي » للانسان وبروزه ، بحكم سكنى الروح فى البدن المحدود الضيق الصغير يبدىان لهذا العقل المشغول به أن مقاييسه المعتمدة على (التعليل) والاستنتاج هى الصحيحة ، ويشغلانه عن واقعه

الروحي الكامل فيغفل عنه ، فتستبد به هذه المقاييس ، ولا تترك لغيرها فرصة لتسفر الى جانبها .

— اطلاق الفزالي عقله ، وامتداد حدود طاقات العقل عنده :

قلت قبلا : ما فهمته من أن الفزالي يرى أن النفس الازلية ، أو الروح الابدي الكلى ، الذي تؤلف النفس الانسانية امتداده في الجسد الانساني هو نفسه الممتد في النبات والحيوان غير الانسان ، على تفاوت بين ائثال القيود المادية التي تغلسه .

والفزالي القائل بخلق « الزمان والمادة » لا يمكن أن يرى إلا أن هذا الوجود المادي كله : فلكا ومادة وزمنا ، مخلوق . وكل مخلوق الى زوال ، وبزوال هذه جميعا ترجع النفس الكلية الى ربها راضية مرضية . وإذا كانت النفس الازلية هي الاصل الاصيل في تكوين الوجود ، وهي عبارة عن انبثاث الروح الالهى في كل شىء فان « المادة » بدورها هى الشطر الطاريء على تلك النفس حتى تتكون الاشياء من تلازمهما .

— « المادة » ، ومن أى شىء خلقت :

لقد اقام المفكرين واقعدهم ، منذ بدأ التفتح الفكري الانساني ، القول « بخلق العالم » . فمنهم من سلم بهذا الخلق مؤمنا بأن كل مصنوع لابد له من صانع فجعل « الله » هو « الصانع الخالق » . ومنهم من رأى أن يختصر العملية كلها خطوة فقال بأن « العالم قديم » ، وهو بذلك لا خالق له .

والواقع أن هذا القول ليس بحل ، وليس هو بالذي يقطع الطريق على أصحاب الايمان بوجود الله ، لانه — كما قلت — لم يزد على أن اختصر الطريق خطوة لكى يصل الى أصل الوجود ، فقد نسب بقوله هذا الى « العالم » الواضح التبدل والتشكل والتغير والتحلل ما ينسبه المؤمنون بالله الى خالق هذا « العالم » ، الذي يصفونه بالكمال وعدم التبدل أو التحلل أو التحول ، كما يصفونه بالقدرة الكلية والدوام . والصانع

دائما اتم من المصنوع . واذا كان المصنوع بادي النقص فما اولاه بأن
يقوم وراءه صانع اختار له أن يكون ناقصا حتى يضع في تكوينه بذرة
فنائمه .

ثم ان قصة « أبدية العالم » لا يثبتها تحوله ، وانهيال لبناته ، فهما
مشعران بزحفه الى الفناء و « أبدية » هذه المادة التي يقدرّون أنها
جامدة لا تفسر الكثير من ظواهر الوجود الحى من قبيل « الالهام » ،
والكشف الصوفى . فالامر على ما قلت ان أصحاب القول « بقديم العالم »
لم يزدوا على أن اختاروا الطريق الاسهل ، ولم ينظروا الا الاقرب .
والبين الآن من التكون الذري « للمادة » ، ثم من تحلل « الذرة » الى
طاقة هائلة ، لم يكن يمسك بعضها الى بعض الا هذه الدورة الثابتة
لكهريباتها حول نواتها ، وهى بدورها كهيرة او كهريبات أخرى ، البين
أن « المادة » انما هى طاقة مرتبة فى أوضاع خاصة هى التى أحالتها
فى قياس الحس الانسانى الى مادة متجمده .

أي أن « المادة » التى ظنناها مخلوقة من عدم انما هى « قوة »
هائلة قد تجمعت وتبلورت تحت هذه الصورة التى ندعوها « بالمادة » .
واذا كانت القطعة الصغيرة من « اليورانيوم » اذا انحلت الى قوة ،
كانت قوتها بحيث نشهد من الجسامة والضخامة والهول فكيف بالقدر
الذى يتجمع فى مادة الكون كله . وكله يقع من قوة الله الابدية ، موقع
المحدود من الامحدود .

والصوفيون بتجاربيهم قد قدموا لنا تفسيراً للسر القائم وراء الحركة
الحية فى هذا الوجود بأنه « الروح الابدي » ، والعلم الحديث يقدم لنا
السر الثانى القائم من وراء تكوين « المادة » وهو « قوة الله » التى لا
تستقصى ولا تنفد .

وبذلك يكون انتهاء « المادة » الى طاقة عودة الى أصلها ، كما
يكون الموت للجسد الانسانى انكشافا للروح على حقيقتها الازلية . وهذا

هو المعنى الذي يستفاد من وراء قول الغزالي :

« اذ الزمان والمادة عندنا مخلوقان » .

والارتباط القائم في التكوين الانساني بين « الروح » و « المادة » هو الالتقاء المتوافق بين عنصرين « ابديين » في صورة اختارها « الخالق الاعلى » لتؤلف مرحلة من مراحل الوجود تعيش في قوقعة « الزمن » .

وفي القرآن الكريم ما يؤكد هذا المعنى من انبثاث النفس في كل كيان موجود . فيقول الله تعالى :

(سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم) الحديد 57 .

(تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن) الاسراء 17 .

(وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)
الاسراء 17 .

(وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم) الانعام 2 .

على ان هذه التفسيرات كلها تظل تحبسها الحدود التي وقف الغزالي عندها فيما اباح لنفسه الكشف عنه من الحقائق التي عرفها عن طريق تجربته الصوفية .

فأصحاب التصوف لا يكشفون غيرهم على كامل ما وقفوا عليه ، والغزالي يصرح بذلك كما يصرح به غيره . وعبارتهم في ذلك مشهورة :

« فظن خيرا ولا تسأل عن السبب » .

لكن ما من شك في أنهم قد وقفونا على جانب هام من الحقيقة التي كشفوها :

وذلك أنهم حتى في هذه الرجعة الى الروح الابدية لا يزالون يكشفون بذواتهم الفردية حقائق ذلك الوجود التفصيلية . فكل واحد منهم كيان

مفرد موجود لم يذب في غيبوبة الازل . ومعنى ذلك أنه يؤمن بأن البعث
بالاجسام مثله بالارواح فان الذى افاض على الروح الانسانى هذه
الفردية هو ملازمتها الجسد في عالم الشهادة .

ولعل الغزالى في هذا البوح أكثر المتصوفين وصلا لنا بالجوانب
التي انكشفت له من جوانب عالم الروح الازلى هذا . فالانسان بعد البعث
عند الغزالى لا يزال على اتصال ببقية من عالم الشهادة صالحة للبقاء
واذن فعنده أن هذا العالم المادى لم يخلق ليفنى ولكنه خلق بحكمة اقتضت
التدرج به الى الصلاح .

الفصل الرابع

**ما حمل الغزالى على هذا التوسع ،
وعلى اختيار هذه الطريقة :**

كان العالم الاسلامى في عهد الغزالى يعيش في حالة قلق عقلى
استتبعته قلقا نفسيا كاد يدمر مجتمعه ، ووجد الغزالى نفسه
بذلك محمولا حملا على خوض هذه المعركة فقدم هذه المعالجة الجبارة
للوجود عامة ليضع كل امر موضعه .

وبذلك وجد نفسه محمولا على استنباط سبل يحمل فيها ما سمح له
بحمله من علم الى الناس . فصار في طريقين مجتمعين :

1 — العقل وهو أداة الفيلسوف .

2 — الكشف الصوفى .

وهو لا يعزل الواحد منهما عن الآخر عزلا تاما ، ولكنه يخلق بالعقل
الانسانى ، ويرتفع بقدراته وطاقاته في امتحانه الموجودات تحليقا يماس
به آفاق الروح ، ويطلقه من عنان الارضيات اطلاقا يداخل به مسارب

العلم الروحي مداخله تكاد ترده الى جوهره ، وتجنو به قيوده جفوة
تكاد تزلزل بالمادة حتى تنفض عنه قيودها .

على أنه وهو يفعل ذلك قطعاً لحجة الجاحد الملحد ، والشاك
المسفسط ، والمؤمن المتردد — وهذه نماذج يفصلها الفزالي حينما يتحدث
عن الفرق المتخالفة في عصره — لا يزال يحمل نفسه على العيش
في أرضهم ، ومعالجة المسائل المختلف عليها بنفس طريقتهم وأدواتهم :
بالعقل أولاً وبمقاييسه ومعاييره ومنطقه . وهو لا يخبسه أبداً عن الانطلاق
في جميع الاجواء التي يعيشون فيها جميعاً ، ويعيشها هو بحكم أنه روح
مقيد « بالمادة الجسمية » ، وبما يلزمها من احساس بالزمان والمكان .

والفزالي اذا تحدث عن المادة ربط بينها وبين أبعادها الثلاثة ،
فتضمنت « الفراغ » الذي تحل فيه . فهو يشك معهم فيما يشكون فيه ،
ويمضي في الشك الى أبعد غاياته لينتهي الى التحقيق بقدر ما يمكن العقل
من التحقيق .

و « العقل » عنده كما بينت هو « الروح » مقيدة بقيود المادة
وعمله رهن بالزمان . وهو لذلك يعرف أن « العقل » مهما مد له الحبل
فانه عاجز عن تجاوز حدود يقع ما وراءها خارج نطاق قدراته . فاذا هو
أقدم على تصوره القدرة على تجاوزها دخل في منطقة « السفسطة » .
وهذا التمييز بين المنطقتين هو ما عجز « ديكارت » عن التحليق اليه
حينما استعار نظرات الفزالي فادعى علماً للفزالي لا يتصل به الا من
مر بتجربة الفزالي الصوفية .

الفزالي في منهجه الفكري الذي ابتدعه ، وبناءه على البدء بالشك
لبلوغ « التحقيق » عرف أنه وقع في السفسطة عندما أراد تحكيم
« العقل » في صحة « الأوليات الضرورية » التي يبنى عليها احكامه .
فارتد عن تحكيمه فيها ، مؤمناً بها على هداية « ضوء انبثق في صدره وكان
ذلك النور عنده هو مفتاح أكثر المعارف » . وعندها يقول : « فمن ظن أن

الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

ولما جاء الى التدليل على وجود الله قال أولا : انه تحققه على ضوء هذا الكشف التصوفى . ولما حاول محاولته العقلية فيه كان بينها على استنشاء بهذا الكشف .

فالعقل عند الغزالي قوة تعمل بأحكامها في الوجود المادي ، وليس فيما وراءه . وقد قدم دليله في هذا « حلم النائم » ، وتجربة المتصوف . ثم قدم — استئناسا بواقعية هاتين الظاهرتين — حديث الرسول صلى الله عليه وسلم اذ يقول :

« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

والظواهرات الثلاث تقع في عوالم لا تقاس بمقاييس العالم المادي الذي يتحرك فيه العقل ، ويرسف في قيوده . فالحلم غير خاضع خضوعا تاما لعامل الزمان والمكان ، ولا لعامل الحس .

والكشف الصوفى ينفلت تماما من قيود المادة .
وعالم ما بعد الموت منقطع انقطاعا تاما عن هذه الحدود والقيود
كلها .

ولذلك ضعف حاكم العقل عند الغزالي في موقف من مواقف الامتحان الاولى ، وذلك حينما أراد أن يحرمه من حق الاعتماد في بناء حكمه على « الاوليات الضرورية » الا بعد أن يقدم عليها برهانا منطقيا محررا فعجز . والعاجز في هذه « الاولية البرهانية » أولى به ان يكون أعجز اذا ما جاء الى ترتيب برهان على علة العلة في الوجود كله . وقد عركت هذه التجربة الشاقة نفس الغزالي ، يقول :

« فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا وفيهما على مذهب
السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال » .

وفي خلال هذين الشهرين استطاعت نفس الغزالي الفيلسوف أن

تتميز عن نفس الغزالي المتصوف ، وأمكن بذلك أن يتعازل هذان العالمان :
عالم الفيلسوف ، وعالم المتصوف ، وان يتمايزا ، وان يرتاح روحه الى
أخذ كل منهما مستقلا عن الآخر ، فيطلق في عالم المادة أحكام العقل ،
ويطلق في عالم الغيب أحكام « الروح » ، فيتمكن بهذا العزل من قياس
كل عالم منهما بمقاييسه الخاصة به ، فاطمأن اليهما كليهما وبذلك
تكامل فهمه لعالمه الكلى .

« ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ،
ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله في الصدر ،
وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على
الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

النتيجة :

وقف الغزالي بذلك تطبيقه منهجه التحقيقي المبني على تقديم الشك
للانتهاء الى اليقين ، عند « دنيا المادة » ، وقبل ، في عرضه « المعلومات »
على هذا الشك ، أسسا عقلية ثابتة : هي ثمرات التجربة الحسية
الجزئية بعد أن تحولت الى كليات مختزنة في الضمير ، يأخذ منها العقل عند
حاجته أدوات استدلاله لإصدار أحكامه : وهذه الكليات هي ما دعاه
« بالضرورات العقلية » .

أما ما تجاوز « دنيا المادة » أو « عالم الجسم » فترك له أحكامه
الخاصة به ، فالروح حين تنطلق من قيود المادة قادرة على الاتصال
بحقائق ذلك العالم اتصال مشاهدة وكشف ، وليس اتصال مقدمات
منطقية تؤدي الى نتائج قياسية كما هو الحال في عالم المادة .

الباب الرابع

تعثر ديكارت في فهم الغزالي جر وراءه الفلسفة الاوروبية :

الفصل الاول

لم يفهم ديكارت الغزالي :

وكان « ديكارت » ينقل عن الغزالي ما لم يفهم تمام الفهم ، وما لم يجرب أي تجريب فمضى ينظر بعين واحدة فيما كان ينظره الغزالي بعينين ، فعبث بالكنز الثمين الهائل الذي سقط اليه عفوا ، وجر وراءه الفلسفة الاوروبية كلها ، فمضت تعرج على الخط الذي خطه لها . تظن أنها قادرة على تفسير كل شيء في الكون « بالعقل » وحده .

ولعل الاوروبيين عاجزون « بالطبع » عن الارتقاء الى خوض غمار « التصوف » لانه تجربة انسانية تعتمد على تربي الضمير في ظل سيرة حضارية عريقة وطويلة ومتواصلة . وهو ما لم يهيا للنفس الاوروبية الداخلة حديثا على الحضارة . فالحقائق الضميرية لا تحصل كما تحصل الحقائق العقلية بالتلقين ولا بالقراءة ، ولا بالنظر . وانما تحصل بالنضج النفسي الهادي البطيء ، والمعتمد على تجربة الاجيال .

وضعف هذا الوضع الاوروبي هو الذي جعل « للعقل » القدرة على اجترافه واكتساحه ، وحمله على النظر الى الحقائق الضميرية نظرتة الى أمور مستبعدة ، وغير واقعية .

وكان هذا العامل هو السر القائم وراء الفهم الاعرج لديكارت حينما نقل عن الغزالي منهجه ، ثم كان داعيا الى متابعة الاوروبيين الطبيعة لديكارت .

والغزالي لا يكتفى بتقديم الشاهد التجريبي المشترك الاتصال بالعدد
الواسع من الناس ليؤيد به تفسيره للكون وللنفس الانسانية — كما
صنع في تقديم الاحلام والالهام في اثبات أن وراء العقل قوى ادراك تخالفه
في النوع — بل انه يلجأ أيضا الى الاستدلال المنطقي وفيما لمذهبه ومنهجه
المتلخص في تقديم الشك بلوغا الى التحقيق .

فنجده هنا يتابع نشأة قوى الادراك الانساني ، وتزايدها مع نمو
الانسان ، وتكاملها في تحصيل أسباب تكوين الحكم على الدنيا من حوله ،
وتخصص كل منها بجانب تقف عنده لا تحصل سواه ، ولا يحصله غيرها
من الادراكات ، بحيث يصبح التآلف بين محصلاتها هو الصورة التي يخلص
منها الحكم الشامل على الوجود . فيقول :

« وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع به الانسان على عالم من
الموجودات ، ونعني بالعوالم اجناس الموجودات فأول ما يخلق فـى
الانسان حاسة اللمس فيدرك بها اجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها ، واللمس قاصر عن الالوان
والاصوات قطعا ، بل هي كالمعدومة في حق اللمس . ثم تخلق له حاسة
البصر فيدرك بها الالوان والاشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات ،
ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الاصوات والنفمات ، ثم يخلق له الذوق كذلك
الى أن يجاوز عالم المحسوسات ، فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع
سنين . وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه امورا زائدة على
المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس . ثم يترقى الى طور
آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وامورا
لا توجد في الاطوار التي قبله .

ووراء « العقل » طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ،
وما سيكون في المستقبل وامورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة
« التمييز » عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة « الحس » عن مدركات
« التمييز — — — — — » .

وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدتها
فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدتها . وذلك عين الجهل
إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ، ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير
موجود في نفسه .

والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكى له
ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها .

وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجا من
خاصية النبوة : وهو النوم ، إذ النائم (في الحلم) يدرك ما سيكون من
الغيب أما صريحا ، وأما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير .

وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له : إن من الناس من
يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك
الغيب ، لانكره ، وأقام البرهان على استحالة وقال : القوى الحساسة
أسباب الإدراك فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبأن لا يدرك
مع ركودها أولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما أن العقل طور من
أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، والحواس
معزولة عنها فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر
في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل .

وبذلك حدد الغزالي للعقل منطقة عمل ، وللالهام منطقة غيرها ،
ورفع بين المنطقتين حدودا واضحة استخرج الأدلة على حقيقتها من
واقع التجربة الإنسانية المشتركة الأصول ، ولو تفاوتت في القدر . بتفاوت
الأفراد .

وهذه هي النظرة الواسعة التي كان الغزالي يحصل بها المعرفة .
وبنور هذه العين رأى الغزالي ما أعاد إليه الثقة « بالضروريات العقلية
الأولى » التي يبنى عليها العقل أحكامه .

رأها وعاد الى الاطمئنان اليها بعد الشك فيها فقال :

« ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على امن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

والغزالي اذا قال عن ذلك الادراك القائم وراء العقل : انه « مفتاح أكثر المعارف » ، قد يبدو حكمه غريبا بعيدا عند من لم يحصل الرؤيا الكاملة للغزالي الى الوجود . ولعله يسأل نفسه : كيف تقع « أكثر المعارف » لهذا النوع من الادراك الزائد على العقل ، وكل ما في دنيانا هذه من ادراك العقل ؟

لكنه اذا ذكر أن الغزالي يرى « عالم الشهادة » قدرا ضئيلا جدا بالقياس الى « عالم الغيب » الابدي وهو ما يعتبره « عالم الحقيقة » ، فان « أكثر المعارف » قائم أمامه فعلا في ذلك العالم ، وليس في عالمنا هذا الذي لا يحصل العقل ما وراءه .

فالوجود المادي مهما امتد في ادراكاتنا الحسية لا يقاس بشيء الى جانب عالم الروح الابدي . بل انه في عرف الروح غير موجود ، اذ انه رهن بالزمان والمكان المخلوقين ، وكلاهما شبه معدومين في اعتبار الابد .

وتصويره لهذا المعنى يلخصه قوله :

« الدنيا مقدارها معلوم . . . ولكن الآخرة لا نهاية لها ، بحيث لو ملئت السموات والارضون السبع من حبة البر ، وأمر طير بالالتقاط منها في كل ألف سنة حبة لنفدت ولا ينفد من الابد شيء » . (ص 39 — رسائل الغزالي ط. تونس) .

وهو تصوير يراد به الى تقريب المعنى الى الافهام ، وضخامته العددية تتهاوى عند أقدامها أبعد الحسابات الفلكية لسعة الكون المادي .

وتعبيره : « الدنيا مقدارها معلوم » معناه أنها مقيسة محدودة بالزمن والمساحة ، فهما ساقطا الاعتبار بالنسبة الى الابد . وكل ما هو محدود فلا وجود له بالاضافة الى ما هو غير محدود .

الفصل الثاني

محاولة لتصوير مفهوم الغزالي لعالمى الغيب والشهادة :

وبذلك يتم عنده رسم مفهوم هذا العالم المادي بالقياس الى العالم الابدى . فيصبح بالمفهوم الهندسى نقطة لا طول لها ولا عرض ولا سمك ولا عمق تقوم بمحدوديتها فى مركز الابد الذى لا يحد فكل نقطة فيه هى فى مركزه ، ووجودها الاعتباري مربوط بالزمان والمادة الطارئى على الوجود الازلى ، وهى معدومة بالقياس الى ما ليس بزمان ولا جسد . ثم انها فى وجودها الجسدى الاعتباري تتخللها الروح الابدية دافقة أبدا فهى نقطة هندسية تذوب لا قاطعة للابدية ولا موصولة بها ولا منفصلة عنها ، فلا اعتبار هنا للزمان ولا للمساحة .

وفى العلم المادي الحاضر صورة من هذا التخلل مصغرة ، تتمثل فى الاشعة فوق الحمراء : صورة ضئيلة تقرب ذلك المفهوم الجبار .

ومن اقرب مسالك الفهم الى هذا التخلل ما قرأته فى كتاب صغير اراد كاتبه ان يصور التكون الذري للمادة فقدم له مثلا المطبعة التى كان يطبع فيها كتابه فقال : ان هذه الكتلة الثقيلة المتماسكة من الصلب المندمج الصقيل لو جئنا برجل فصغرناه مليون مرة ، ثم عدنا الى هذا الحجم المصغر الضئيل فصغرناه ثانية مليون مرة ، ثم عدنا ثالثة فصغرناه مصغر المصغر للرجل مليون مرة ، ثم وضعناه فوق هذه الكتلة الحديدية التى تلتقى اطرافها تحت أعيننا لكان موقعه فوق أي ذرة من ذراتها بمثل موقع

أحدنا فوق الأرض ، ولكن من ذراتها الأخرى بمثل موقعنا فوق الأرض من الكواكب السائرة في أفلاكها بعدا وحجما .

ونحن اذا تجاوزنا هذا التكوين الواسع الى تكوين الذرة وجدناها على نفس الحالة كهيريات سالبة تدور حول موجبة ، اذا انحلت عنها قوى التجاذب انطلقت طاقة ، وغدت حقيقتها الملموسة خيالا لا وجود له .
فإذا كان هذا أمرا نتحققه الان بالقياسات المادية فهو النموذج الموضح للكون المادي في جبروته المرهون وجوده بالزمان وبالإحساس ، والمعدوم بانعدامهمما .

فتخلل الروح الأبدى للكون المادي معناه عدم وجود هذا الكون بصورته في عرف الحقيقة الدائمة . ذلك هو تفسير الغزالي لعالمه : عالم الحس أو الشهادة وعالم الحقيقة أو الغيب . ليس في النظرة تفاوت ولا اختلاف ولا خلل ، لانه التفسير الصادر عن التجريب لا عن التخمين .

والغزالي يضع هذا الاعتبار في تصويره عند نظره الى وجود روح الانسان — بالقياس الى حسه — قبل مولده في مهلة ، وغيابها بعد الموت — بالقياس الى حسه أيضا — في مهلة ، وهى تقطع ما بين المجهلتين الغائبتين في فترة الحياة الحسية فيظنها الانسان ، وهو يعانيتها الحقيقة ويراهها ولا يرى سواها وذلك لفلبة الحس عليه .

والغزالي يكشف عن عوارض تخلل الروح الأبدى للعالم المادي بالأحلام اذا كانت صادقة ، وبالإلهام ، وبالتجرد الصوفى .

والحياة الحسية تكون بهذا مرحلة غريبة فوق محيط الأبد ، والفناء الجسدى اذا زال انطلق الروح الفردى الذى انما شكلت فرديته جسديته ، الى طبيعته يتصل بالحقيقة الأبدية اتصال شمول كلى ، لا اتصال جزئية مقيدة بالزمان والمكان والجسد . ويومئذ تبدو الحياة الجسدية الحسية الزائلة مهلة مرت عبر محيط من العلم الأبدى الا ما كان فيها من رؤيا صادقة ، أو الهام ، أو تجرد صوفى .

وهذه النظرة المحيطة الشاملة لمعنى الوجود الكامل لا تهمل شيئاً ، ولا تستصغر شيئاً ولا تحقر شيئاً من عالمى الوجود . فالغزالى يقيس كلا منهما بمقياسه الذي خلق له ، ويعيش كلا منهما بأدواته المهيأة له ، ويأخذ كلا منهما بالصرامة والحزم المقومين لعالم الجسد ، المنظمين لقواه حتى يتأدى به الى عالم الحقيقة نقياً مستعداً له . ذلك أن للجسد قوى اذا انطلقت دمرت ، وهذا هو القدر الذي جعل الله تعالى به هذه القوة الجسدية امتحاناً منه لارادة الانسان .

الفصل الثالث

**لكل عالم من العالمين مقياسه ووسائل
ادراكه :**

ولذلك فانه لما سأل جماعه بطوس :

« أنت على مذهب من ؟ »

قال : أما فى المعقولات فعلى مذهب البرهان ، وما يقتضيه الدليل ، وأما فى الشرعيات فعلى مذهب القرآن ، ولا أقلد أحداً من الأئمة .
(رسائله - تونس 46) .

فهو يعيش عالم الشهادة بحكم كونه عالماً مخلوقاً لحكمة وضحت له ، لا يهمله وإنما يعيش فيه بمعاييره وأحكامه ، لا يमित جسده ولكنه يقهر شهواته ويفعلها بارادته ، فيقوم ما أعوج من دنياه ويصلحه .

ويعيش عالم الغيب بحكم كونه العالم الابدى الحقيقى الذى انما كان عالم الشهادة معبراً جبرياً اليه .

مقياس بائر من مقياس النقد التاريخى .

ومن ظاهرات التمييز الدقيق بين هذين العالمين عنده ، ومن علامات

أخذه كلا منهما بمقاييسه الخاصة به ومعاييره التي لا تطبق على الآخر
أن الغزالي إذا جاء إلى « الأخبار » قال قولة أثبت بها حكما من أخطر
أحكام النقد التاريخي : قال :

« يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ،
كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من
قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا
بتعيين الأحاد .

فهذا هو الايمان العلمى القوي » . (المنقذ من الضلال ص 75) .
قائل هذا القول هو الغزالي صاحب منهج « الشك العلمى المتوازن »
فى الحكم على العالم المادى بكل ما فيه ، وصاحب الكشف التجريدى
المطلق فى الحكم على عالم ما وراء الزمن والمادة . « خبر التواتر » عنده ،
وهو الفيلسوف العالم الشاك ، أبو المنهج النقدي الحديث ، « خبر التواتر »
هو الاساس الثابت « لليقين القوي العلمى » .

المعلقات وموقعها من منهج الغزالى

وخبر « المعلقة » من أخبار التواتر على ما سنرى فى باب مقبل ،
فهو من أسس اليقين العلمى القوي . فأين هؤلاء المخاليل ، الذين ضلوا
أحلاما ، وتاجروا باسم « البحث العلمى » و « النقد الحديث » من هذا
الخبر ؟ وأين هم من العلم الا دعوى من غير دليل ؟

ليس بعد هذا الحكم حكم أشد تسفيها لعقول هؤلاء الذين أرادوا أن
يشككوا فى خبر « المعلقة » ، لأنه جاء بالتواتر . ومن التناقضات أن
التشكيك فى الخبر المتواتر هو أيسر أنواع التشكيك ، مع أنه فى عرف
أصحاب القدرة على الحكم أولى الأخبار « بالايان القوي العلمى » .

فالتواتر هو سيرورة الخبر محمولا على اكتاف الطوائف من المختصين
وشهرته شهرة ترفع الحرج به عن ناقله ، ولا تدع لأخذه عنه حق سؤاله :
من أين أتاه وعن حملة ؟ إذ الاجيال المتعاقبة المتكاثفة فى حملة هى

الشاهد الصادق على صحته . فليس يسأل عنه رجل بالتعيين لان كل معاصر له شاهد بصحته ، مسهم في حمله بقسط من المسؤولية ، ومن هنا يجد المتسللون الى التاريخ الطريق .

والمعلقات اشد ثباتا في باب التواتر لانها تساندها الشهادة العامة يوم اختيرت وأوثرت على غيرها ثم أخذت فعلقت فوق قدس الاقداس العربية امتدادا لتقليد ديني عريق جرى أصحابه على تقديس الشعر ، وسنعالج قضية « التعليق » هذه في باب مقبل ان شاء الله حتى نتم قطع دابر الفتنة بعد ان بدأنا قطعه ، وحتى نرد الى التاريخ العربي اعتباره في هذه الجزئية بعد ان طال العهد باتجار فئة من المرتزقة ببضاعه رخيصة من « التشكيك » في أصالة هذا التاريخ وثباته ورسوخه . وهذا الباب جانب من « رد اعتباره » ، واعادتهم الى جحورهم التي تسللوا منها في دهشة الانطلاقة الاولى نحو فجر اليقظة الجديد لامة جرى تاريخها منذ بدأت التاريخ على ان تهدأ شيئا لى تستعيد أنفاسها للوثبة الجديدة .

وأعود الى الغزالي والى نظريته المفسرة للوجود السائرة في ثبات على قدمين ، الناظرة في جلاء بعينين ، الصادرة عن الممارسة العقلية الكاملة الاداة ، وعن التجربة الصوفية التامة المعتمدة على قوة ادراك تتفتح عليها النفس الانسانية بالتهذيب الشاق المتدرج في صدور الاجيال ، وعلى مر التاريخ الحضاري في الحقب المتعاقبة المتطاولة .

الفصل الرابع

خط بديكارت وهو ينتحل شخصيته
الغزالي :

كان طبيعيا الا ترتقى بديكارت ، وهو يقلد الغزالي في نظريته ، قواه
المهياة له عن ميراثه الضميري والعقلى الى هضم تجربة الغزالي هضمها

كاملا . فهو من شعوب حديثة الدخول على الحضارة قليلة التجربة ضحلتها ، لم ينشأ لها في تاريخها دين واحد معبر عن الضمير الانساني تحتفظ به لنفسها أو تقدمه للانسان فأخذت كل شيء ولم تعط شيئا ، ولم يكن لها في سابقها الا دين يعكس واقع الملوك البدائيين بكل تناقضاته ورذائله مقبولة مسلمة في غير نظر أو تعديل .

لم يخلط الغزالي بين قدرة العقل على العمل في العالم المادي ، وبين عجزه عن العمل في عالم الروح ، فلم يمتزج في هوج مترنحا يخلط بين أسباب التدليل على ظاهرات من عالمنا هذا وبين التدليل على ظاهرات من عالم الغيب .

أما ديكارت فكان ذا عقل وتجربة يقعان في منزلة دون منزلة الغزالي بما لا حد له ، وكان ينقل ما لم يفهم حق الفهم ، وما يجرب أقل تجربة فانطلق يعيث بالكنز الثمين الذي وقع بين يديه ، يحمل العقل أحمالا ينهاض معها ويتحطم ، ويحيل « الشك » الذي انتحله مذهباً وبينه على أمور (مثل شكه في قيمة الجبر والهندسة والبلاغة) لا يرتاب في قيمتها انسان متوسط العقل والكفاية ، ويزعم أن تشككه في قيمتها هو الذي أوقعه على « منهج نقدي » لم يضع في بنائه لبنة واحدة ، على ما راينا حتى الآن وتحققناه وعلى ما سيأتى غيره مما يقع عند أساس كل صغيرة وكبيرة فيما ادعاه وفصله مما أسماه « المنهج » .

لكن « ديكارت » وضع بهذا المفهوم الجزئي الذي حمله الى الفكر الاوروبى الأساس الذي بنت عليه أوروبا فلسفتها ، ودفعها في طريق واحد لم تعد ترى سواه ، فهي منساقة معه ، تتشعب تشعباً تنعدم من تحته الارضية الواحدة التي نمت عليها جميع الافكار التي اغترفها « ديكارت » من فكر الغزالي ، دون شعور منه بأنه قد عمى عن أخطر ما عند الاستاذ .

وبذلك جرى الفكر الاوروبى كله في محاولته تفسير « الله » ،

والتدليل على وجوده ، معتمدا على « العقل » وحده ، معتبرا اياه مصدر الادراك الذي لا مصدر سواه .

لقد بنى « الغزالي » الفلسفة الاوروبية الحديثة ، كما بنى قدماءنا من قبل فلسفة اليونان بما حملوه هم بأنفسهم الى اليونان ، أو بما علموا أقطابهم القدامى من علمهم في معابد مصر ، أو « برابيها » ، كما يقول مؤرخو الفكر العربى : بناها « الغزالي » فى العصر الحديث بوضع أسسها ، وبقدر ما فجرت انبعاثات عقله القوى من دفقات فكرية ، ومن احياءات فى نفوس الاوروبيين لا تزال هزاتها تعمل فى غير فتور أو كلل .

ومن أراد أن يتحقق أين نشأ « علم النفس التجريبي » ممزوجا بالنظري فليُنظر فى كتاب « الغزالي » (معارج القدس من مدارج معرفة النفس) « فسيرى فى وضوح التفاعل القوى الذى رسمه الغزالي والتعاون بين قوى النفس والجسد ، والانعكاسات التى يتركها كل من هذين المقومين الانسانيين على الآخر ، وعن أعمال الانسان وأخلاقه ، وسيجد تتبعاً دقيقاً وتحليلاً للحواس باعتبارها قوى الادراك الاولى ، ووسائله الى تحصيل المعرفة الاولى بالكون . ثم يجد فى هذا الكتاب وفى « المنقذ من الضلال » بيان المنزلة الواقعية التى تقع فيها هذه الحواس ، ومدى خداعها « للعقل » ، وطبعها « للنفس » بما يكيف وسائل حكم الانسان على الكون من حوله ، وبما يشكل سلوكه ويرسم تفكيره فى غيبة عن قواه الباطنية الاخرى ، التى يرى « الغزالي » أنها أولى بالحكم فى عوالمها لأنها صاحبة الاختصاص فيه ، ولأنها خلقت له ولم يخلق له سواها .

ونحن اذا جئنا اليوم الى مناهج « علم النفس » — وأنا أطلق كلمة « علم » هنا على طريقة الاوروبيين فى تسمية كل النظريات الافتراضية المفسرة للظواهرات الجزئية المحدودة « علما » — لم نجد لها امتدت الى وراء ما بحثه الغزالي فى كتابيه الآنفى الذكر ، وان تكن وسائل تطبيق

المحصلات الآلية قد تعددت ، وتعاضمت معها الاخطار الناجمة عن محاولات تطبيق هذه النتائج الجزئية على تكوين الانسان هداما وبناء .

الفصل الخامس

لماذا اعترف الاوروبيون بابن خلدون
وكنتموا أخذهم عن الغزالي :

وقد يبدو أول الامر غريبا أن الاوروبيين اعترفوا « بابن خلدون » واضعا « لعلم الاجتماع » ولم يعترفوا للغزالي بشيء رغم أنهم قرأوه ، وترجموه ، وكل ما مضى أدلة قاطعة بذلك ، ولكن قد تخف هذه الغرابة شيئا اذا ذكرنا الفوارق بين شخصية « ابن خلدون وأثره » وبين شخصية الغزالي وأثره .

1 — فابن خلدون قد قدم ملخصات مركزة في علم الاجتماع ، وهو علم يعيش في صميم الواقع البشري . وابن خلدون لم يبن هذا العلم ابتداء ، لكنه كان فيه جامعا للتنف المتفرقة ، والنظرات المطبقة عند من سبقوه من علماء المسلمين . فقد جمع ما أفاد من ذلك كله ، ونسقه ، وقدم لصوره نماذج ومثلا فكان في كتابه المحصول الفنى من ثمرات العمل الجماعى الكبير . وان ابن خلدون نفسه لينوه في صدر كتابه ببعض مراجعه ، وينص على أن أحدا قبله لم يجمع من فنون هذه المباحث ما جمعه .

لكن هذا الجمع الميسر للاتصال بمباحث ذلك العلم يذلل أو ابده ، ولذلك لم يسر الاوروبيون غيره . ولو نظروا في كتب التاريخ الباقية ، وفي الكتب التى تناولت سياسات الامم لوجدوا هذه الابحاث مطبقة على حين أنهم يعترفون أن ابن خلدون لم يطبقها في « تاريخه » الذى سيقى هذه الابحاث على أنها مقدمة لـه .

كانت هذه « المقدمة » منها سهلا اغترف منه الاوروبيون فغفلوا

عن غيره ، كما كانت « ملخصات أريستو » للفلسفة المشرقية مرجع العلماء المسلمين في عصر « اليقظة الفكرية » الاسلامية ، مع فارق هام : هو أن الاوروبيين لم يكن لهم ماض يرتدون اليه على حين كان لا يزال للشرق على الرغم من عمليات التخريب المدمرة التي قام بها قمبيز في مراكز العلم المصري ، والاسكندر في مراكز العلم العراقي ما كانوا يذكرونه أحيانا فينطلقون اليه .

2 — كان « الغزالي » عالما دينيا أولا ، وكان علمه يرمى الى لم شعت المسلمين في عهد من عهود الزلازل الفكرية ، ولم يكن الاوروبيون في عهد أخذهم عن « الغزالي » الا قوما متعصبين دينيين ، وقد ظلوا كذلك ، لم يفارقهم تعصبهم الديني حتى في أشد عهودهم اغراقا في اللاحاد . فلم يكن التصريح بالاخذ عن العالم المسلم الا اكبارا للرجل يتناهض مع تعصبهم على قومه وعلى دينه .

ثم كان موقع صيادی الفكر يأخذونه من أصحاب الفكر الفنى ، والاريجية الذهنية . كان « ديكارت » — ان صح حقا وجود هذه الشخصية ، فاني اظنها من ابتكار قسيس من أولئك القسيسين الذين كانوا يلتمسون مواقع العلم الاسلامى ، والفكر العربى ، أثر الاختفاء وراء شخصية وهمية ابتدعها . ليعيش بها في الفكرة دون تحمل مسؤوليتها .

فقد رأيت من قبل التهافت القائم في رسم حياة « ديكارت » ، وكيف انها رسمت على غرار حياة « الغزالي » ، وانتحلت لها مواقفه ، كما انتحلت لها تجاربه وفكره . على أن خيال القسيس جنح به الى الباس هذا الثوب الفضفاض لشخصية لم تلق نصيبا من تحصيل العلم الحقيقى ولم تستقم في دراستها على الجادة التي تستقيم عليها حياة ناشئة العلماء . ولعله لم يصنع ذلك الا ابتغاء لكشف الشخصية التي كان يسعى الى تنكيرها بقدر الاستطاعة فلو أنه اختارها معروفة التاريخ ، واضحة معالم الحياة لكانت جزءا من الملكية العامة لمن كان يقدمها اليهم ، ولظهر بذلك كذبه .

فليس فكر ما دعى بـ « ديكارت » من عند « الغزالي » فحسب ، بل ان « الاعتراضات » التى زعم صانع الشخصية أنها رفعت فى وجبه « ديكارت » ، كلها تقريبا مأخوذة من كتابى الغزالي السالفى الذكر ، ومن جوانب بعض كتبه الأخرى مثل « مقاصد الفلاسفة » ، وهى بذاتها من حيث الصورة والانتحاء الفكرى نسخة مما دعاه الغزالي فى كتابه « معارج القدس » أسئلة ، ثم رد عليها بعد ذلك . (أنظر فى هذا الباب ما ساقه الغزالي تحت عنوان « سوالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم) . من ص 63 ص 75) وكذلك الاعتراضات التى يسوقها تحت عنوان : « فان قال قائل : ثم يرد على القول كما فى معارج القدس ص 149 ، وفى غير هذا المكان منه .

فراسم الشخصية يقلب بها فكر الغزالي لا يألو جهدا فى الاستنجاد به فى مناسبات يبتكرها ، ومواقف يصطنعها . صحيح ان الاعتراضات كانت تافهة وكانت تصطنع اصطناعا لعرض فكرة ساذجة ، ولكن ما اختلط بها من فكر الغزالي كان هو الهدف ، وما جاوزه كان خادما له ، وعالة عليه .

وما أظن أن « القسيس » الذى خلق شخصية ديكارت كان يرى فى عمله شيئا أبعد من عمل أفلاطون فى خلق شخصياته الحوارية التى كان يزجى بها سخيا لمحاورة « سقراط » ، بعد أن لبث أفلاطون فى مصر يعيش من بيع الزيت ، ويتردد على المعابد يتلقى من علمائها ما ظنوه أمينا عليه من العلم النظرى التأملى المحض ، فلم يكن هؤلاء السادة ليفرطوا فى علمهم العملى لانهم كانوا يرون فى اباحته ما يعرض مستقبل العلم والانسان للخطر .

وأحب أن أنبه الى أن رؤيتى هذه ليست ردا على سخافات الاوروبيين — والمستشرقين منهم خاصة — حين راحوا ينفون الماضى العربى القديم ، فقد يظن هذا بعض أصحاب الخفة عند النظر ، انما الامر عندي

أجل من ذلك وأعظم فتاريخ الانسان قدس لا يقتحمه صاحب خلق ، ولا يستبيحه صاحب عقل ، لان مثل هذه « الفارات » الى انكشاف . وإمامك هنا ما قدمته من وقائع ودلالات لكى تضع هذه الشبهة تحت قدميك .

3 — ان « ابن خلدون » الاجتماعى قد أعطى للاوروبيين فى مقدمته من الطعن على العرب ما يطفىء غلة تعصبهم الدينى والعنصري . فأحبوه ، وأجلوه ، وارتضوه واحدا منهم حتى لقد دعوته يوما بين طلبتى بالعراق « المستشرق الاول » . ولم يتنبهوا الى أنه تعارض مع نفسه حين راح يؤرخ طبقات العرب الاولى (العاربة) فأثبت أنهم بناء الحضارة الانسانية كلها ، وأنهم أقدم من اليونان والفرس وغيرهم ، فكانوا عنده هم فاتحة التاريخ ومرتقاه الى قمته ، هذا مع ما قاله فى مقدمته من أن « العرب » لا يمكن أن يكون لهم ملك الا فى ظل نبوة ، وان دولتهم بعد ذلك الى زوال . وخط ابن خلدون بين الفارات « الهلالية » التى كانت قد مزقت « المغرب » وبين « العرب » عامة كجنس بان للحضارة التى أرحها فى صدر تاريخه . وقد تابعه فى ذلك المستشرقة ومن التمس العيش بهم .

4 — ان ابن خلدون أعطى أوروبا شيئا واحدا على حين أن الغزالي أعطى أوروبا كل شيء .

تلك هى العوامل التى جعلت أوروبا تكبر « ابن خلدون » ، وتحفظ باسمه بين أسماء فلاسفتها وعلمائها ، ولا تحتفظ باسم « الغزالي » مع أن « الغزالي » قد منح أوروبا كل أسس تفكيرها الفلسفى والدينى وبنى لها علم نقدها الحديث ، ووسع آفاق تفكيرها فى « الالهيات » ، وان وقعت فى هذا التفكير دونه ولا تزال حيث بدأ بها من جانب واحد الى اليوم .

ثم انه كان واضع الاسس الراسخة « لعلم النفس » بفرعيه النظري والتجريبى . واذا كان الفكر الاوروبى الحديث قد مضى فى المباحث النفسية التجريبية يترنح ، ويعربد فما كان ذلك الا لانه نشأ على شطر من أساس معزول عن شطره الثانى الذى لم يستطع ديكارت — أو الشخصية التى

تقوم وراء اسم ديكارت — ترجمته فيما ترجمت عن الفزالي .

نقلة الفزالي كانوا يحسنون فهم العربية

والشيء الذي يدهشني في هذه « الظاهرة » الديكارتية ، هو أن نقلة فلسفة الفزالي الى الفكر الاوروبى كانوا يستجمعون من اطراف فلسفته الكثير القريب ، ويتجنبون منها العسير الهضم ، الذى لا تسيفه معدة تعيش فكرة دينية مناهضة ، ويخشى صاحبها أن يقع فريسة الاتهام الكنسى « بالكفر » . وكانوا يحسنون فهم عربية الفزالي فهما مكنهم من تحصيل هذا القدر منها . بل لقد كانوا يفهمونها فهما يفوق فهم الاوروبيين المعاصرين — واقصد منهم المستشرقين خاصة — للغة العربية . ونحن نعرف أنهم ترجموا في الفترة الاولى من عهد اليقظة الاوروبية مؤلفات ابن سينا في الطب والجراحة ، كما ترجموا في تلك الفترة غيره من فلاسفة العرب في المشرق والاندلس ، وكلها مؤلفات معقدة التكوين فمن كان المترجمون لهذه كلها هل كانوا عربا نزلوا أوروبا ؟ لذلك لا أعجب أو بالاحرى لا أنكر أن يكون كان بالقوم محصلون « للعربية » في بلادها الاصلية ، ولا أن يجدوا من يعينهم من أهلها على تفسير غوامضها ، وتقريب البعيد منها . وقد جاءتنا عبر التاريخ أسماء برز أصحابها في الحياة الاوروبية، وتلقوا تعليمهم في جامعات المشرق والاندلس ، كما نعرف كذلك أن « المكتبة العربية » كانت دائما نهبا مباحا لطلابها من الاوروبيين ، وما تزال السيرة القديمة نفسها ماضية في طريقها . ومن المكتبة العربية قديمها وحديثها في مكتبات الحكومات الاوروبية ومن ذخائرها ما يعز أحيانا كثيرة وجوده في مكتبتنا في عصرنا الحاضر .

وقد كان رجال الكنيسة هم أكثر أهل أوروبا سعيا وراء تحصيل المعارف العربية والكتب ، وكانوا أول من استغلها ، واتخذها سلاحا لحربنا في معركة الاجناس التى اثارها أوروبا على حال لا تعرف الرحمة .

— شخصية ديكارت مصنوعة يقوم من ورائها قيس :

فاذا كنت قلت : ان وراء شخصية « ديكارت » قيسا اراد ان يعيش الفكرة ، وان يبرا من مسؤوليتها امام كنيسته فاني لا أشتط ، ولا اتجنى ؟

وأعود فأقول : ان التطابق الكامل بين حياة الفزالي والصورة التي سيقّت على أنها حياة ديكارت ، وبين فكر الفزالي ، وما دعى بفلسفة ديكارت ، والغموض المشبوه الذي يحلق حول حياة ديكارت ، كل هذه وقائع ثابتة تشهد بأن ما دعى بديكارت ، انما هو شخصية قدت على غرار شخصية « الفزالي » للنجاة من جرائم ما يمكن ان يتبدى من بقية من « اسلامية » تفكير العالم العربى فيما قدمه القسيس منه .

اننى لا أستطيع ولا أسيغ تصور انسان يذهب فى استهائه بالقيم الخلقية ، وبالمسؤولية امام التاريخ مذهب هذه الشخصية التى قدمت تحت اسم « ديكارت » ، فى انتحالها كل ما هو موجود حولها من حياة « الفزالي » ومن عمله . والصورة والحدث أضخم من ان يوصفا بأنهما فضيحة تاريخية لو صح ان « ديكارت » كان شخصية حقيقية الوجود . وسعة حجم الاطلاع على مؤلفات الفزالي هذه لا تسمح للناظر اليها بتصور ان هذا البطل الناقل كان وجدّه فى معرفة الفزالي فى أوروبا اذ ذاك ، ومن هنا لابد ان نسقط من الاعتبار كون هذا الناقل قد صنع ما صنع ، وهو يظن ان احدا لن يكشف غارته .

فهى تسبه مؤامرة بين مفكري ذلك العصر على السكوت ، بل على الرضا عن هذا النقل وتنكير أصله ومصدره وهذا هو التواطؤ الذى استنكره دريبر . لقد كانت أوروبا فى بدء عصر الفارة على خيرات « المشرق » مادة ومعنى ، وليس يبدو عملها هذا غريبا على منطق عملها يومئذ . وما قام من أثر لفكر « الفزالي » فى حياة أوروبا بعد ذلك كان جديرا بأن يحمل هؤلاء المتعصبين على الاسلام ، ان يتنازلوا تماما عن عقولهم وضمائرهم فلا يثيروا الغبار حول تلك الشخصية « الدعية » ، بل بأن

يسمحوا لها بأن تمضى بوزرها مع الزمن لكي لا يرد تراثها الى أصله
الحقيقى فيكون أبو فلسفتهم رجلا مسلما ، وتكون فلسفتهم وليدة العقل
الاسلامى ، والايمان الاسلامى .

لقد صرح التاريخ الفكرى الاوروبى ببعض مراجعه العربية ، فباح ببعض
ما ترجم من كتب ابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون ، وقد بينت ما
تصورته من الاسباب القائمة وراء اكبارهم لابن خلدون ، وأما ابن سينا
وابن رشد فقد كانت مؤلفات الاول مرجعهم الاساسى المستفيض الوجود
بين أيديهم ، ولم يكن من اليسير عليهم تقديم طبه بعيدا عن اسناده اليه ،
وباسم لواحد منهم صحيح أو مستعار ، لان الاصل فى رواج طب الطبيب
هو شهرة الطبيب ، وسمعته . ولو تقدم بطله مغمور أو مشهور من شعب
كان تراثه الطبى يؤمئذ الرقى والتعاوىذ ، ومخلفات القديسين ورفاتهم ، ا
يأبه لطله اءء . لءلك كان ءءقى فاءءة طب ابن سينا رهنا باقترانه باسمه ،
وهو العالم والطبيب المعروف ، من الشعب المءضر المعروف ، الذى ينظر
اليه باءباره قاءء الحضارة الانسانية .

وأما كءبه الفلسفية ، وكتب ابن رشد فقد كان بنظر اليها على أنها
ءءركات فكرية ناضجة للفكر اليونانى ، وفى خطه ، ولم يكن اءء منهم
يؤمئذ يقع فى روعه أن هذا الفكر اليونانى نفسه مأخوذ عن الشرق .
ولءلك لم يءخل التصريح باسماء من صرح الاوروبيون بأسمائهم من العرب
فى اطار الحبس التعصبى ، والغصب المستساغ .

وكانء أوروبا ءءرى فى هذا على السنة التى اسءنها لها اليونان من
ءبل فى الاخذ الجاءء الكئوء ، ثم مضء عليه فى عصرها الحاضر ءتى
اضطرت رجلا مثل ءريبء أن يصرخ فى وجه قومء : الى مءى ؟

الباب الخامس

الفصل الاول

— العلم الشامل في الحاضر المطلق :

أحب أن أنبه مرة ثانية الى أن الغزالي لا يقدم هذا الذي يقدمه لنا من معارفه عن الكون تخميناً ، ولا تفسيراً نظرياً محضاً — كما يفعل أصحاب « النظريات التفسيرية » لكنه يعكسه عن « تجربة صوفية » كابدها ، ومرت بها ، فهو شهادة لا فتوى .

وانه لينبه الى هذا تنبيها صريحا لا لبس فيه ولا غموض فيقول : « وأعلم أن هذه الامور ليس القول بها ، والشهادة لها هي ظنون امكانية سير اليها من امور عقلية فقط — وان كان ذلك أمرا معتمدا ، لو كان — ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلبت اسبابها .

ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في نفوسهم ، او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات امور عجيبة لها وجود وصحة ، (ويصير ذلك) داعيا الى طلب اسبابها ، فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من احسن الفوائد واعظم العوائد ، والله ولي التوفيق » . (معارج القدس في معرفة مدارج النفس — ص 145) .

وهذا هو الذي يجعل لتفسير الغزالي للكون خطرا ما بعده خطر ، لانه تصوير المشاهدة وليس ضربا في منسربات الظنون . الغزالي جرب ولاحظ وفكر ، ثم قدم ما يقول به بناء على هذه كلها .

وقد رأينا من قبل قوله : ان « الروح » أو « العقل » في ارقى

مراقى تدرجه حين يتجرد من تأثير البدن ، وتنحل عنه قيوده يجد نفسه دفعة واحدة فى مواجهة علم شامل جامع حاضر بالحقيقة الابدية . فلا تجزؤ فى علمه هذا ولا تدرج فى تحصيله والسير الى بلوغه على طريقة الاستدلال والقياس من مقدمة الى نتيجة ، لان تحصيل العلم بهذه الطريق انما يكون عند اشتغال « العقل » بالبدن ، ومع خضوعه لعامل « الزمن » المتحرك المرغم « للعقل » على التحرك معه « وفى حدوده ونطاقه .

« اذ أن العقل » من البسائط الروحانية : اعنى المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان « (ص 113 — المرجع السابق) .

« فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة ، وذلك لان العلوم منتقشة فى ذوات النفوس السماوية ، فاذا اتصلت بها النفس الانسانية تقع فيها الصور بقدر جلاء (تلك النفوس) واستعدادها . (ص — 78) .

وما دامت العلوم هناك منتقشة كاملة فان صورتها تقع فى نفس صاحب تلك النفس كاملة دفعة واحدة .

ولا غرابة فى أن تقع « النفس الانسانية » هذا الموقع من كمال الاتصال بالنفس السماوية الابدية فانما هى قبس منها يعود اليها . ويقول الفزالى عنها : (ص 108 — المرجع نفسه) :

« النفوس الانسانية ليست مادية ، ولا منطبعة فى مادة ، وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدرج : شىء بعد شىء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده ابداعيا محضا . ووجود البدن ليس بابداعى محض بل على تدرج : شىء بعد شىء ، واستحالة : جزء بعد جزء .

فأما تجرد « العقل » : شأن « البسائط الروحانية » من « الزمان والمكان » فمفهومه قد يتباعد عند زهابنا الى محاولة تصويره ، ولكن الله جل جلاله قد ابقى فى نفوسنا حتى مع انشغالها بالبدن قبسا منه يوحى بالدلالة عليه .

فأنت في دارك تستطيع أن تنتقل بخاطرك الى دار جارك ، وهى تفارقت ببضعة أمتار في لحظة لا تكاد تقع من الزمان في شيء ، كما تستطيع أن تنتقل الى « المجرات » في السماء ، وإلى أرجال النجوم ومجتمعاتها بل الى حدود العالم المشهود في نفس القدر من « اللحظة » التى انتقلت بها الى دار جارك ، بالفكرة والخاطرة ، وهذه « المجرات » وهذه « الأرجال النجمية » تقع في حساب العلم الآلى على بعد الآلاف بل الملايين من السنين الضوئية . فانتفت بذلك أمام « العقل » ، القدسى في أصله ، تلك المسافات ، وانطوت تلك الأزمان على فداحة الحسبة ، وهول قدرها عندما تقاس بمقاييس المادة .

وكما بقى للانسان من « الالهام » بقية تصله بأصل روحه ، وتقفه على علم مغيب ، بقيت له بقية من صلته بهذا الاصل ممثلة في الخاطر تخرجه عن حدود الزمانية والمكانية، حتى مع وقوعه أسير بدنه لا يزال، لكى تكون دليلا على أن « الزمان والمكان » و « البدن » عوامل طارئة وحادثة وزائلة بالقياس الى « العقل » فى أرقى مراقبى درجاته .

وانظر الى تصويره كيف يقع للنفس هذا « العلم الشامل » فى « الجاضر المطلق » ، يقول :

« والنفس الانسانية اذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة الا بعالمها فانه يجوز أن يكون فيها ما يكون (أي ما يقع لها) بالعقل والرأي (أي بالتدبر والنظر والاستدلال) وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمباديء (أي الينابيع التى يفيض عنها الكون) التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به (أي النفس) فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج أن يفعل فعلا ينال به كمالا (أي كمال علم) ، أو يقول قولا ينال به كمالا — وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما — (من أسباب تحصيل العلم عند اقتران النفس بالبدن) ، فانها (أي النفس) تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا تتصرف فى شيء

مما كان في هذا العالم (أي عالم البدن) ، وفي تحصيله على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكره ، فكيف الفائز بالتجرد المحض ، مع الاتصال بالحق والجمال والعالم الذي في حيز السرمد ، وهو عالم ثبات وليس عالم التجدد الذي يتأتى في مثله أن يقع الفكر والذكر ونحوهما . وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول أن صور المعقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول (إلى معقول) ، فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى أنه لا يقع للمعنى الكلى تقدم على المعنى الجزئى كما يقع وهنا : فانك تحصل المعنى الكلى أولاً ثم تأتى الحالة الزمانية فتفصل ، بل (ان الذي يقع هناك هو) العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، مما لا يفصل بينهما الزمان » . (المرجع نفسه — ص 145 — 155) .

يقول الغزالي : ان حركة الزمان هي التي تقيد خطوات « العقل » في حالة خضوعه لها عند اقترانه بالبدن ، فهو ماض مع هذه الحركة في انتقالها من مقدمة الى نتيجة ، أو من نتيجة قائمة الى مقدماتها . فاذا تحرر « العقل » من قيد « الزمان » واجه الحقائق جملة وتفصيلا دفعة واحدة .

وكعادته في توضيح القضية بالمثل المفصح يقول :

« فاذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو كالخاتم ، فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع . فان نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق (من المادة والزمان والمكان) الى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معا » .

أي ان ما انتقش في الشمع لا يترتب نقشه على طبعه بما انتقش في الخاتم ، بمعنى أن يصير نقش الشمع أثرا لنقش الخاتم ، بل ان كليهما منتقشان معا ، في حاضر واحد شامل . وذلك لارتفاع « الزمان » ، والزمان عامل التجزؤ والتدرج . وما دام الزمان قد انتفى فقد انتفى معه التدرج والتجزؤ والانتقال المنطقي الى النتيجة من مرحلة الى مرحلة .

هذا « الحاضر الشامل » ليس له وجود حقيقي في « الزمان » المخلوق كما هو مفهوم لنا في دنيانا هذه .

فليس « الحاضر » بمفهومه الصحيح من أجزاء « الزمان » . وهو بذلك منتزع من عالم يقع وراء حدود « الزمان » .

اذ « الزمان » — على ما بين الغزالي في النص الماضي حركة وتتابع ، والحاضر « ثبوت » . فاذا وقع هذا « الثبوت » فقد انعدم « الزمان » . ونحن حينما ندرك معنى « الحاضر » ادراكا عقليا محضا لا نجربه في عالمنا القريب هذا تجريبا حقيقيا . فمن أين اتانا هذا الادراك لمعدوم في واقعنا ؟

« الحاضر » في دنيانا هذه تصور اعتباري لا وجود له في الحقيقة . وهو خط وهمي يعبره المستقبل ليصبح « ماضيا » . لان « الزمان » لا يتوقف أبدا ، حتى لأقصر وحدة متصورة من أجزائه . هو ماض في طريقه أبدا ، ولو توقف عن المضي لانعدم ، ولخرجنا بتوقفه عن حدود الزمن . وانتقلنا بذلك الى عالم آخر فيه « الحاضر المطلق » هو الاصل ، وليس فيه « ماض » ولا « مقبل » .

واذن فمن أين اتانا هذا الادراك لمعنى « الحاضر » في عالم ليس الحاضر من عناصر تكوينه ؟ والمعروف المشاهد انه ليس في مقادير « العقل » المقيد « بالزمان » و « المادة » خلق ما لم يجرب . فخيال الانسان وفكره قادران على تأليف كيان مخطط من عناصر موجودة بالفعل، وعملها فيها مقتصر على تجديد الصورة ، لا يتجاوز هذا القدر الى

« الخلق والابداع » .

فليس يقع ادراك « الحاضر » للانسان في عالمه القريب هذا الا انتزاعا له من شعور به استبقاه من عالم الغيب الابدى الذي منه جاءت « النفس » .

فوقوعه له دليل على وجود « عالم الحاضر » أولا ، ودليل آخر على أن « عالم النفس » الابدى حريص على استبقاء الشعور به ، والربط بين الانسان وبين أصل وجوده .

كل شيء عند « الغزالي » ماضى فى نسق منتظم ثابت ، وكل جزئية من جزئيات معانى هذا الوجود تنتظمها « كلية » الاساس الثابت الذى خرج به الغزالي من التزاوج بين « تجربته الصوفية » وبين فكره الوضاء .

ونحن اذن تربطنا ، ونحن فى عالم الجسد لانزال ، بالعالم الابدى روابط مشتركة ظاهرة حتى عند من لم يجرب تجربة التجرد الصوفية . فالاحساس « بالحاضر » المنتزع من « العالم الابدى » ، و « الالهام » ، و « الاحلام » كلها روابط مشتركة تشير الى العالم الذى عنه صدرنا ، واليه نعود . وانتفاء الزمان والمكان عند الانتقال بالخاطر والفكر — وهما ظاهرتان روحيتان — يشير الى عدم خضوع « الروح » الانسانى لهما ، والى أنه لم يتخلق فى ظلهما ، وانما وجد فى عالم بريء من وجودهما ، فهو غير هذا العالم الذى نشهده . وهذا العالم الذى نشهده انما هو عالم طاريء على « الروح » ، وهو كذلك بكل مقوماته من المادة والزمان والمكان .

فاذا قال الغزالي : ان الروح من عالم الدوام الثابت ، وان الجسد من عالم الزمان والمكان الطاريء فانه لا يرتجل القول بهذا ارتجالا ، وانما يسوقه مدعما بالدليل تلو الدليل .

الفصل الثاني

ـ فلسفة الغزالي الايجابية :

الغزالي متصوف عميق والتصوف وفيلسوف قوي العقل ، وانسان ذو جسد قوي البروز في دنيا المادة تضطرب فيه احساس وقوى الاجساد وتقوم من خلاله بكل الوظائف التي تقوم بها في اجساد الاصحاء المعافين من الناس . وهو يعرف هذا في نفسه ويشير اليه ويؤكدده حينما يأتى الى تقرير قوة الروح ، والى الاشارة والتنويه بأنها هى الجوهر الباقي الخالد في الكيان الانسانى . والحكم عنده على الكيانين البانيين للوجود البشري حكم متوازن متزن رصين لا يداخله التطرف ، ولا تعروه الحدة . فهو لا يطلب اماتة الجسد ، ولا اضعافه ، ولا يجور فيذهب الى القول بوجوب اخماد الشهوات ، أو قتل الحواس ، أو العبث بالتكوين البدنى لتحقيق ارادة مطلقة تصبح بعد لاي اداة متفرغة أو شبه متفرغة لضمان بقاء الرقابة على هذا الجسد القاصر .

فكل عضو للكائن الحى ، وكل قوة قد خلقها الله فيه : عقلا أو حسا أو ادراكا الهاميا يقتزن وجوده بهذين المقومين في بناء الكيان الانسانى يجب الحفاظ عليه .

ولكن الحفاظ على الجسد ، ورعاية قوى ادراكه الحسية ، وتنميتها يتنافى عنده مع اطلاقها من القيود ، وارخاء العنان لها لتشبع مما يطيب لها كما تريد ، وتفعل فيه ما يحلو لها ، وانما واجب الانسان التسلط عليها بارادته ، والتحكم فيها بعقله ، واعطاؤها نصيبها المشروع الذي لا تجور به على غيرها من مقومات الجسد كله ، ولا على الروح .

فلكل من اولئك حظه المشروع ، وحده المرسوم الذي له أن يناله دون أن يجور بدوره على القوى الاخرى الممتمة للكيان الانسانى .

الانسان عالم متكامل يساير بعضه بعضا في ظل قوانين سيدة فلو خرجت منه قوة عن حدود تلك القوانين لم تنتظم سيرته ، وانتقل الى فوضى تعصف به وتدمره ، وكان اول ما يدمر منه تلك القوة الخارجة على قوانينه .

والغزالي بذلك ليس من دعاة السلبية العبادية او الارادية او غيرها ، وليس من القائلين مع بعض المتطرفين بأن عالمنا هذا عالم يجب أن نهمله ، وأن نصغره وأن نهرب منه الى عالم الروح حتى نلقى بذلك السعادة في العالم الآخر المتحقق الوجود بما دلت عليه ، وبما أتيح له من تجريبه . فهو يرى عالم الشهادة هذا ضروري للسعادة في عالم الغيب ذاك .

كل حس من احساس الانسان عنده ضروري ، واعماله ضروري ، وكل وسيلة عنده من وسائل الادراك قوة عاملة يجب استغلالها في الدنيا لنحقق بها وعن طريقها معرفة وعلمنا بالوجود هما السر الاول ، والهدف السامي الذي وجد من أجله الوجود ، وبرز الانسان على ظهره .

ولكن الافراط في استخدام جهاز من هذه الاجهزة جدير بأن يجهد به وأن يبلية وأن يضره ، وأن يحوله الى سلبية بالقياس الى متتمات الوجود الانساني من الاجهزة الاخرى .

وهو يقدم في كتابه « معارج القدس » هذه الاجهزة ، ويرسم وظائفها ، ويصور علاقات بعضها ببعض ، ويكشف عن مدى التأزر بينها الكفيل بتحقيق سعادة الانسان بها في دنيانا هذه ، وفي عالم الروح الباقي ، بعد أن دلت على وجود هذا العالم بما لا يقبل النقص ، ولا النقد .

ومثل من وضوح نظريته في هذا المجال قوله عن « الشهوة » — ولعلها أعلق القوى الانسانية بما ينفر الرجل العابد — يقول : (ص 80) :

« وأما منفعتها فهي أن هذه الشهوة مهما اذنبت فهي المبلغة للسعادة وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول الى الآخرة . وذلك ان الوصول الى الآخرة بالعبادة ، ولا سبيل الى العبادة

الا بالحياة الدنيوية ، ولا سبيل الى الحياة الدنيوية الا بحفظ البدن ، ولا سبيل لحفظه الا باعادة ما تحلل منه ، ولا سبيل الى اعادة ما تحلل منه الا بتناول الاغذية ، ولا يمكن تناول الاغذية الا بالشهوة .

هذا عن شهوة البطن اما عن شهوة الفرج فيقول :

« وايضا فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الدنيا وتزجية المعاش بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة لاختل نظام الدنيا والدين ، وارتفعت المعاملات من بين الناس وارتفعت الشريعة والسياسة . فاذن هذه القوة الشهوية مثل عدو يخشى مضرته من وجه ويرجى منفعته من وجه ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به . فحق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن اليه ، ولا يعتمد عليه الا بقدر ما ينتفع به . وما اصدق قول المتنبي في ذلك :

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ويقول بعد ذلك : (ص 81 — 82) :

« وهذه القوة الشهوية لها شعبتان : احدهما شهوة البطن ، والثانية شهوة الفرج . فشهوة البطن ليبقى الشخص بعينه ، وشهوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابه ونوعه . ولكن فيها من الآفات ما يهلك الدين والدنيا ان لم تضبط ، ولم تقهر ، ولم تزم بزمام التقوى ، ولم ترد الى حد الاعتدال .

ولو لم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطة على الرجال ، ولما كانت النساء حبائل الشيطان . وجميع الفواحش من هذه الشهوة اذا كانت مفرطة ، وجميع الفضائح منها اذا كانت خادمة مفرطة كالعنة والخنوثة .

والمحمود أن تكون معتدلة ومطبعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها » .

ومعنى ذلك أن هذه الشهوات لم تخلق عبثا ، وانها هي وأشباهاها من

القوى الحيوانية لم توجد لتعطل بالعبادات ، أو بتكلف الزهد العقيم ،
وانما وجدت لانها شرائط أساسية في وجود الكون . وانما معيار استغلالها
وصوابه هو أن تكون ذات أثر ايجابى ، وان ايجابيتها يجب الا تشل أو
تعطل عن طريق الافراط في ركوبها ، ولا عن طريق التفريط فيها .

والملاحظ في فلسفة الغزالي هو هذا التواصل العميق بين عالمى الروح
والجسد بل التكامل القائم بينهما حتى ان الواحد منهما لا يرتفع في الآخر
اي لا ينتفى فيه ، فكما أن دلائل وجود عالم الروح وبعض ظاهراته قائمة
عاملة في عالم الجسد ، فكذلك عالم الجسد وبعض ظاهراته ستتصل باقية
في عالم الروح ، وهذا هو الذي يعبر عنه ايمانه بالبعث الجسدي والروحي
جميعا .

وقد أشرت فيما مضى من فصول هذا الباب الى أن « المادة »
التي يتألف منها الكون انما هي تجمع منظم من « الطاقة » اي من « القوة »
وان هذه القوة شعاع من « القوة الابدية » ، أي من قوة الله التي لا تحد ،
ولا تعد ، ولا يقوم فيها انفصال أو تجزؤ ، وانها في الخلق كله قسيم
« للروح » والتضاعف الابدى في القوة مثله مثل التضاعف الابدى فى
الروح .

وفى حالة المادة مثله فى حالة الروح لا يقوم التجزؤ ، ولا يقع الا فى
الظاهر بحكم هذا التمايز الظاهر بين الاجساد ، وهو تمايز لا يقع الا فى
الاعتبار الفردي الخاضع فى تقديراته لعاملى الزمان والمكان . فاذا سقط
هذان العاملان بانقضاء مهمتهما فى هذه الحياة الحاضرة عاد التكون المادى
للجسد الى جوهره الابدى من قوة الله الابدية ، وغدا التضاعف التسلسلى
غير خاضع للحسبة العددية ، ولا للقسمة .

ولست اشك فى أن هذا هو المعنى الذي كان قائما فى ذهن الغزالي
حينما انتهى الى القطع بحدوث البعث بالروح وبالجسد جميعا . وهو قطع
مبنى على تجربته الصوفية التى استخلص من عيشها تفسيره للوجود
كله .

أما الفلاسفة العقليون ، ممن لم تكن لهم هذه التجربة فانهم أنكروا البعث بالاجساد ووقفوا به على « الروح » لانهم — على حد تعبير الغزالي — ظنوا أنه ليس وراء « العقل » من وسائل الادراك قوة تعدوه ، وظنوا أنهم قادرون على ركوبه الى كل غاية : وهو ما أثبت الغزالي فساداه ، على ما مر بنا .

الفصل الثالث

— خلق الانسان لهدف وهدف الوجود الانساني هو « المعرفة »

والغزالي لا ينظر هذه « النظرة » — وأحب أن أنبه وأكرر التنبيه بأنها ليست « نظرية » — لمجرد الفلسفة ، فهي تلخص « رؤيته » للكون كله ، وهي بعد وسيلته للتقدم الدائم المستمر الى « المعرفة » . ذلك لان « المعرفة » هي هدف « الوجود الانساني » ، والتدرج اليها يبدأ صعودا من هذا العالم « عالم الشهادة » . وبدون تحصيل « المعرفة » في هذا العالم الحاضر لا يرتقى الانسان الى الدرجة التي يحصلها العلماء في عالم الروح فيكون علمهم فيها هناك شاملا كاملا حاضرا مطلقا . فكأن الحياة في هذه الدار تجريب وتدريب للروح في قيودها لتحصيل القدرات على تحقيق قدر من « المعرفة » يثبت به صاحبها أنه قد أعد نفسه للولوج الى عالم السعادة الاكبر — أي عالم « المعرفة الشاملة الكاملة » — ولذلك وضعت له القيود والحدود حتى لا تتمرد قواه الجسدية فيتنامى بعضها في غير اعتدال ، وبتصاعل بعضها في غير قصد ، وينتهي تكوينه بذلك الى فقدان الاتزان ، وهو يظن أنه منطلق مع مطالب الحياة ، فتغدو « الحرية » انفلاتا ، أو ينقلب التحكم الارادي « نسكا » معطلا لحكمة الوجود . وليس من الاعتدال في شيء أن نعترض على الغزالي بأنه لم يحقق لنفسه عن طريق « عقله وكشفه »

جميعا ، في هذه الدنيا — وهما عماد تحصيله لمعرفته — كمال العلم الشامل المحيط الحاضر المطلق ، حتى مع اعترافه انه عن طريق الكشف يحصل علما « لدنيا » أي علما لم يتلقه عن معلم ، فهو لا ينفى أن الجسدية عامل يحجب عن الإنسان الكثير من أسباب الكشف الروحي . واذن فعلمه « اللدني » هذا مهما امتد واتسع لا يزال حبيس جسديته وهو لذلك موزع بين قدرتين تتعاوران على « معارفه » . وانما يتحقق هذا « العلم الشامل الحاضر المطلق » بعد المفارقة التامة لعالم الشهادة هذا ، وبعد الانتقال منه الى عالم الغيب أي عالم الروح .

— معنى المعرفة ومداهـا

وانه ليوضح هذا المعنى بأفصح ما يعبر به عنه لسان يقول :

(161 — 162) :

« فالعارف وان قويت في الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه الشهوات ، ولا يتصور أن يخلو عنها البتة ، نعم قد تضعف هذه العوائق في بعض الاحوال ولا تدوم فلا جرم يلوح من كمال المعرفة ما يبهت العقل ويعظم لذته بحيث يكاد القلب ينفطر لعظمته ، ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف ، وقلما يدوم بل يعرض من الشواغل والافكار والخواطر ما يشوشه وينغصه وهذه ضرورة دائمة في هذه الحياة الفانية ، ولا تزال هذه اللذة منغصة حتى الموت ، وانما الحياة الطيبة بعد الموت وانما العيش عيش الآخرة ، (وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون) » .

وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة « الآخرة » التي يتنكر لها بعض انصاف المتعلمين فهى الدار التي تخلص فيها الروح خالية من مشاغل الجسد الى المعرفة الشاملة لمن تأدى به اليها الطريق القويم : أي طريق القصد والاعتدال .

والصوفيون يتحدثون دائما عن الكشف الصوفى ومراحله فيذكرون من بينها « التجلى » . وهو عندهم على درجات فمنه « الرؤية » . وقد

يلتبس معناها على الخارجين عن نطاق تجربتها فيظنونها صورة بصرية ، وهو وهم يبدده الغزالي حين يأتي الى تفسير « الرؤية » التي تقع فى منزلة دون منزلة « المعرفة » . فتكون « المعرفة » بذلك هى أرقى منازل الاتصال بالله . يقول : (ص 159 — 160 من معارج القدس) .

« فاذن ، الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فان ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علوا كبيرا . بل كما عرفت فى الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة ، فتراه فى الآخرة كذلك ، بل أقول : المعرفة الحاصلة فى الدنيا بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة فى الآخرة والمعلوم فى الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح . فاذا لم يكن فى المعرفة اثبات صورة وجهة فلا يكون استكمال المعرفة بعينها وترقيها الا فى زيادة الكشف ، كما أن الصورة المرئية هى المتخيلة بعينها الا فى زيادة الكشف .

ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية الا العارفون فى الدنيا لان المعرفة هى البذر الذى ينقلب فى الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة ، والبذور زرا . ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل فكذلك من لا يعرف الله فى الدنيا فكيف يراه فى الآخرة ؟

ليست الرؤية اذن رؤيا بصرية ، وهى فى الدنيا اتصال بالحق يقع موقع الخيال للصورة ، وهى فى الآخرة كمال اتصال بالحق يقع موقع الصورة من الخيال . والاتصال بالحق هو تحصيل المعرفة به ، وبما خلق ، وبما أحكم ما خلق :

وكون « الرؤية » معرفة بالله تتم للادراك ببعد عن الصورة المادية — على غرار معرفتنا الله فى الدنيا — أمر يجرى فى منطق متناسق مع المفهوم الذى ينقل الانسان من عالم « الجسد والمادة » الى « عالم التجرد

الروحي البريء من الجسد والمادة ، يحصل به العقل المجرد : أو « الروح » رؤيته لالهه بعيدا عن التجسد والصورة . ففي عالم الروح لم يبق جسد للمدرك يستبقى به وسائل الادراك النابعة من وجود الجسد في كامل هيئته . وليس هذا بالذي يطعن في القول بالبعث الجسدي مقترنا بالبعث الروحاني لان الجسد في هذا البعث لا يكون مع استبقاء صفاته التي كانت له قيودا في عالم المادة .

ونحن من هذه « الرؤية » الغزالية بازاء تصور « للمعرفة » واسع أشد السعة ، ممتد أبعد الامتداد ، لا يقف عند « الجبر والهندسة والجغرافيا والبلاغة والتاريخ » وأشباهاها مما خال القسيس الذي وضع فلسفة الغزالي في اطار من شخصية « ديكارت » ، اذ ان « المعرفة » عند الغزالي هي التطاول الادراكي الى استجلاء كل شيء وكل أمر ، وهو ادراك يصله بالله الذي انما خلقنا لمد آفاق المعرفة حتى نصل بها الى معرفة الذات العلية . وعمله هذا يجري في نطاق الاسلام الذي جعل معرفة الخلق بابا الى معرفة الخالق : (ان في خلق السموات والارض . .) آل عمــــــران

وان قلت : ان « الرؤية » عنده اذا كانت ذات لذة باهرة فـان « المعرفة » عنده اكبر لمحصلها لذة ، فالمعرفة هي اسمى المطامح . يقول : (ص 160 — 161 من نفس المرجع) .

« فلذة الرؤية » ، ان كان لها نسبة الى لذة المعرفة ، فهي قليلة وان كانت اضعافها ، لان لذة المعرفة في الدنيا قليلة ضعيفة فتضاعفها الى حد قريب لا ينتهي في القوة الى أن يستحق سائر لذات الجنة فيها .

فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلو من المعرفة ، فمن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وان انطوى على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بعلائق الدنيا فكيف لذتها ؟

فللعارفين في معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى لذات لو

عرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلا عنها لم يستبدلوا بها الجنة .

عجيب هذا الغزالي ، فانه وهو الزاهد المتصوف المتعبد يرى في « المعرفة » يحصلها بالامور في دنياه ما هو اثن من الجنة فلو انه خير بينهما في دنياه أيضا لاختر المعرفة .

وقد قلت لك : ان تعظيم المعرفة هذا داخل في اطار العقيدة الاسلامية لانها الطريق الى معرفة الله . اي ارتداد بصير الى احضان الروح الابدي عن طريق المعرفة ، فزيادة علم الرجل زيادة في قربة الى ربه ، لانها زيادة في تمثله عظمته وجلاله وحكمته وقدرته ورحمته . حتى لكأن التغفل في هذه المعرفة تغفل في استشفاف الرجل معنى الالوهية ، وزيادة في الاطمئنان الى حبه . ومن هنا معنى المناجاة الذي أشار اليه الغزالي في عبارته السالفة . ليست المناجاة بمعنى الذكر والتسبيح فحسب ولكنها هنا الحب الغدق الفياض عن القلب الهائم في جلال العظيم الذي لا حد لعظمته ، الجليل الذي لا يتناهى جلاله ، المائل بقوته وراء جناح الفراشة المنور ، وورقة الزهرة الرفافة بمثل ما يمثل وراء السدم الجبارة الدوارة رحي تطحن بلايين السنين ، خاضعة كلها لنواميس منتظمة ، ومواقيت راسخة ثابتة ، لا تفلت منها بقدر شعرة أو خطرة ، جلّت أو دقت .

ولست انحل الغزالي هذا المعنى فانه يلح عليه في كتابه « المنقذ من الضلال » ؟ ومثل مما جاء فيه قوله بعد تفصيل : (ص 93)

« والمقصود أن تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة ، كلهم مشغولون بخدمتك ، وأنت في غفلة عنهم وهم لا يستريحون ، ولا تعرفهم أنت ، ولا تشكر من أنعم عليك بهم » .

ثم يقول : فصل في معرفة الجسد ومنافع الاعضاء التي يقال عنها : « علم التشريح ، وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه » .

ويقول : (ص 54) مستدلا على وجود النبوة :

« ودليل امكانها وجودها ، ودليل وجودها معارف في العالم لا يتصور

أن تنال بالعقل كعلمى الطب والنجوم ، فان من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك الا بالهام الهى وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل اليها بالتجربة فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا فى كل ألف سنة مرة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ، وكذلك خواص الادوية . فتبين بهذا البرهان أن فى الامكان وجود طريق لادراك هذه الامور لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة «

كل خطوة يتقدمها العالم فى تحصيل المعرفة تهديه الى « الله » ، وتهديه الى النبوة . واقتربه الى الله لذة لا تعد لها لذة حتى أنه لو عرضت عليه الجنة فى الدنيا بدلا عن « المعرفة » أثر المعرفة . ولك أن توازن بين هذا التعب « بالمعرفة » ، وبين محاربة الكنيسة « للمعرفة » .

ويقول أيضا : (ص 162 « معارج القدس ») :

« وكل من انتهى الى هذه الرتبة (من المعرفة) فانه يحب لقاء الله فيحب الموت ولا يكرهه الا من حيث ينتظر زيادة استكمال فى المعرفة ، فان بحر المعرفة لا ساحل له ، والاحاطة بكنه جلال الله محال ، وكلما كثرت المعرفة بالله وبصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت كثر الابتهاج باللقاء وعظم ————— م » .

فكأن الانسان لم يخرج الى هذه الدنيا الا ليعرفها ، وليدرك عظمة خالقها عن طريق المعرفة بكل ما فيها لان المعرفة هى طريقته الى معرفة الله . ومتى حسنت معرفته بربه سعد بلقائه بعد أن أتم قطع الطريق اليه معرفة وفهما واستنارة . فالحياة اذن تجربة هائلة ، ليس بالقياس الى خالقها الذي يعلم سلفا ما هى سائرة فيه ومنتهى اليه ولكن بالقياس الى المخلوقات ، وانت مستطيع أن تلم من قدر استبحارها كما ونوعا مع زيادة عدد المخلوقات ومع تضاعف مدركاتهم .

النضال الانسانى كله مسخر لتحقيق « المعرفة »

ونحن اذا جئنا الى تاريخ النضال الانسانى من اول وجوده حتى اليوم

نجد أنه ماض على طريق طويلة ، ومتشعبة ووعدة ، ونجد أنه كلما امتد تاريخه تقدم في هذه الطريق . وهى طريق « المعرفة » : معرفة الوجود المحيط به . كل سعى الانسان ، بل وكل دفع الحياة له الى الاستمرار بالتناسل ما هو — فى غايته — الا التعرف النامى مع الاجيال على عالمه الذي يعيشه اليوم وعالمه الذي يرجو أن يعيشه بعده .

لهذا ، وفى هذه المعركة نشأ الفكر ، ونما وامتد العلم الى آفاق تتسع كل يوم . فالغاية واضحة ، وان غم على الانسان ، أحيانا وفى بعض العصور ، سيرتها حين تلفه غاشيات من نوازعه الجسدية فيخال أنها هى وجوده كله ، وأن الهدف اشباعها . على حين أنها ليست أكثر من وازع له على المضى فى طريقه التى رسمها له مبدعه ، وليست أكثر من قوى متفاعلة يمضى على هديها فى تحصيل جانب من المعرفة التى وجدت لتحصيلها قواه كلها ، وليس جسده وحده .

الفصل الرابع

الانسان طاقتان لتحصيل المعرفة اعمل احدهما وعطل الثانية :

واستثثار التفكير المادى اليوم بكيان الانسان لا يدع لجوانب تكوينه الاخرى حق للعمل ، على حين ان من الجوانب الاخرى ما يمتد مطال عمله الى آفاق تتضاعل الى جانبها آفاق عمل الحواس ، وما عسى ان يخلقه العقل المنطقى من أدوات تعين الحواس . ومعنى ذلك أننا نعطل الجانب الاخصب والاقوى من جوانب وجودنا .

والتقدم المادى الاوروبى القائم على أساس من عمل حضاراتنا السالفة تقدم عاجز ، وقد كتب عليه الزوال فى اقصر فترة عرفتتها حضارة انسانية لحرمانه من اعمال جانب الروح فى تحقيق « المعرفة » . ولقد يبهر الناس

انه قد أوطأ الانسان ظهر القمر ، وأنه أرسل بأجهزته الحساسة الى المريخ ، ولكن هذا الانبهار يخف ويتضاءل حينما نذكر أن هذه الكشوف مهما بلغت وامتدت فانها لا تزال تدور في ذرة ضئيلة من ذرات هذا الكون الكبير ، وستظل كذلك لان وسائل تحصيل المعرفة خاضعة لعاملى الزمان والمكان ، وليس للوسائل المادية وسيلة او حيلة للانطلاق من أسرهما .

وانما يقع ذلك في طاقة الروح على ما رأينا في جميع فصول هذا الباب . ولذلك يقع الشعور المشترك بين الناس جميعا — والاوروبيين منهم — بأن هذه الموجة المادية سائرة الى نهايتها حتما لا اختيار فيه . ولكل موجة قمة ، وقمة هذه الموجة تتمثل في الفلسفة المادية التى تبشر بها « الشيوعية » . فذلك هو منتهى التصلب الذى ينذر بالانحلال ثم التهاوي . والذين يخدعون بمظاهر القوة التى يحققها اليوم هذا التبلور المادي لا يعرفون القانون التاريخى السيد والفطري جميعا : وهو أن قمة « القوة » هى بدء الانحدار . والانحدار على السفح الآخر، انهيار لان النزول دائما سرعة مفاجئة ، وليس مثل الصعود .

وكل الذين تنبأوا بقرب زوال هذا « التقدم المادي » كانوا في شبه استغراق وحى غامض يردونه الى فقدانه الجانب الروحى . ولعلمهم كانوا يفكرون فى فقدان رجلهم « الايمان الدينى » باعتباره العامل الموازن للخلقية المادية وما يترتب على استبدادها بكيان الانسان من آثار مدمرة لضميره وجسده معا .

الباب السادس

الروح قوة قادرة على التأثير في العالم المادى :

لكن « الغزالى » لا يقف عند هذا الملمح من ملامح « الروح » الانسانى ، فهو لا يقف به عند هذه النظرة التى تجعل من « الروح » قوة لا تفعل الا فى حدود التعديل فى عمل المادة ، وفى تقويمها فهم لا يكلون الى « الروح » نصيبا من العمل الايجابى فى تحصيل « المعرفة » ، على حين أن « الغزالى » يرى فيها أداة ايجابية فى تحصيل « المعرفة » ، وقوة لا تعدلها قوى الجسد المحدودة فى قدراتها على تحصيل « المعرفة » . وقد قدم كل الادلة على صحة نظريته ورؤياه . بل ان قدرة الروح على تحصيل « المعرفة » تفوت بآماد سحيقة قدرة الحواس التى يتخذ « العقل » من محصلاتها أسباب حكمه ، وقواعد معرفته .

بل انها اذا تبلغ من القوة — وهى لا تزال متصلة بالجسد — منزلة عالية قادرة على أن تؤثر فى الوجود الطبيعى الخارج عن الجسد ، الاثر الضخم الذى لا تطمح الى تحقيقه اقوى الوسائل والآلات التى يخترعها الانسان نتيجة للتفاعل بين عقله ومحصلات حواسه .

الفصل الاول

ظواهر دالة :

ولاقدم لك الظاهرة بتعبير صاحبها ، يقول : (ص 143 من « معارج القصد ») :

« وقد ظهر لنا فى العلوم الالهية أن الصورة التى هى فى الاجسام

العالمية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول . الكلية (أي السماوية) ، وان هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل (الكلى طبعاً) ، فان تلك الصورة العقلية مباديء لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الانواع في العوالم الجسمانية » .

ومعنى هذا ان كل شيء موجود في عالم المادة هذا صورة تجسدت بناء على وجودها فكرة في العقل الكلى السماوي . فالتجسد هنا تابع للفكرة هناك ، ولو لم توجد الفكرة هناك ما وجدت الصورة هنا .

ثم يقول :

« والانفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر (أي جواهر العقول الكلية السماوية) ، وقد نجد لها فعلاً طبيعياً (أي مجسداً) في البدن الذي لكل نفس » ، (ذلك ان الانفس الانسانية باعتبارها امتداداً للنفوس الكلية السماوية يسرى عليها القانون الذي بينه من كون وجود الصور منتقشة بها يمكن ان يتبعها وجود هذه الصور مجسدة في العالم الارضى) .

ثم يمضى في توضيح هذا بالمثل القريب المتحقق في كل نفس فيقول :
« فان الصورة الارادية التي ترتسم في النفس يتبعها ضرورة شكل قسري للاعضاء ، وتحريك غير طبيعى (أي غير ناشئ في البدن بحكم من طبيعته المادية منعزلة عن التأثير النفسى) وميل غير غريزي تدع عن لهما الطبيعية » .

« فالصورة الخوفية التي تحدث في الخيال (وهو ظل من ظلال النفس) يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه ، والصورة الغضبية التي ترتسم في الخيال يحدث عنها مزاج آخر من غير محيل شبيه ، والصورة المعشوقية عند القوة الشهوانية اذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحا من المادة الرطبة في البدن ويحدره الى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعد لذلك الشأن .

« وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة في جوهر العنصر لما وجدت في هذا البدن » . (والجوهر مدلوله عنده هو السر الابدئي أو النفس الابدية القائمة عند جذور كل كائن في الوجود ، وهو يربط هنا بين الظواهر الطبيعية التي أشار اليها وبين رؤياه ان كل شيء في عالمنا هذا انما هو تجسد لصورة هناك قائمة في النفس الكلية ، وكذلك تكون هذه الظاهرات في البدن اثرا للصورة القائمة في النفس الجزئية التي تسكن هذا البدن) .

الفصل الثاني

قوى روحية استثنائية :

ثم ينطلق عن هذه الظاهرات المرئية المشتركة بعد أن قدمها دليلا مجربا محسوسا الى ما هو أبعد منها فيقول في نفس المكان :

« ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلا وتأثيرا من أنفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسمت لها : وهو بدنها ، بل اذا شاعت احدثت في مادة العالم (الخارج عن بدنها) ما تتصوره في نفسها (أي في ذاتها) — وليس يكون مبدأ تلك الاحداث تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين كما تفعل في بدنها — فيتبع ذلك ان تحدث سحب هائلة ، ورياح وصواعق ، وزلازل ، وصياح مثير ، وتتبعه مياه وعيون جارية وما اشبه ذلك في العالم ، بارادة ذلك الانسان » .

ويمضي بعد ذلك موضحا فيقول :

« والذي يقع له هذا الكمال في جيلة النفس ، ثم يكون خيرا ، متحليا بالسيرة الفاضلة ومحامد الاخلاق ، وسير الروحانيين ، مجتنباً عن الرذائل

ودنـيات الامور ، فهو ذو معجزة من الانبياء : اي من يدعى النبوة ، ويتحدى بها (اي بالمعجزات) .

« وتكون هذه الامور مقرونة بدعوى النبوة ، او كرامة من الاولياء .
ويزيده تركيته لنفسه (اي تطهيره لها) ، وضبطه القوى لها ، واسلاسها ،
من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته . (اي على مقتضى ما تتيحه له قواه
التي جبل عليها . فهي قابلة للزيادة بالتربية) .

« ثم من يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث » .
(ص 144) .

يبين لنا الغزالي في هذه العجالة انه من بين النفوس الانسانية ما
يتشامخ في قوته ، ويتعاضم في تأثيره وفعله الى درجة يستطيع معها
تسخير قوى من قوى الطبيعة تعجز عن تسخيرها اقوى الآلات التي
اوجدها « العلم الحديث » بالفة ما بلغ جبروتها . وذلك بغير آلة او
ماكينة ولكن بحكم يصدره من نفسه ، واردة يعقدها بتحقيق هذه
الخوارق فتتحقق له ولمن حوله واقعا ماديا . فهو قادر على ان يكون
بارادته الواحدة « سحباً هائلة ، ورياحاً وصواعق ، وزلازل وصياحاً
مثيراً » ، وان يفجر في الارض المقفرة « مياهاً وعيونا جارية » .

وهو يعمل ذلك تعليلاً يجري في انسجام وتناسق مع رؤيته التفسيرية
للكون . وهو حين يقول ذلك ويثبته في كتابه ، لا يقول به على انه فرض
نظري ، ولكن على انه حقائق انتهى الى الناس اخبارها او شاهدها
وراوها رأي العين .

(وهو القائل بهذه المناسبة نفسها تنمة لحديثه عنها : « معارج
القدس » (ص 145) :

« واعلم ان هذه الاشياء ليس القول بها والشهادة لها هي ظنون
امكانية سير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امراً معتمداً لو كان
— ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها .

« ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الاحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مرارا متوالية ، في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا له الى طلب سببها . فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » .

واذن ففى طاقة بعض النفوس الانسانية ، ومن بين قدراتها مما تذلل به من الطبيعة وتسخر به من أحداثها ما يرتقى الى هذه الاحداث الجبارة ، وما يمكن بها ، لو وقعت ، خدمة الانسان بنى جنسه بما لا تقدمه لهم الآلات التى تمخضت عنها تجارب أجيال متعاقبة ، ألفت بنموها ونمو ثمراتها المتضاعفة تسلسلا انتهى الى وجود هذه الادوات العاملة فى تطويع الطبيعة .

والغزالي الذى أكاد أعتبره واضع أسس « التربية » لا ينسى أن ينبه الى أن هذه القوى النفسية يمكن أن يزيدها صاحبها لنفسه بتطهيره لها ، وتحكمه الارادي فيها ، حتى ليبلغ بها الى ما يزيد على ما قسم له منها جبلة وطبعاً .

فهو اذ يعتبرها — أولا — هبة وطبعاً يرى أنها ممكن أن تزيد بالتربية الطاهرة قوة ، وأن يتحقق لصاحبها رياضتها واسلاسها ، فتكون بذلك أشد فعلا ، وأقوى فى الطبيعة تأثيرا .

والامر يتعلق بنزوع صاحب هذه القوة النفسية الى الخير أو الى الشر .

فاذا كانت نفسه خيرة كانت أعماله من قبيل المعجزات التى يقدمها الانبياء بين يدي رسالاتهم ، أو من قبيل كرامات الاولياء بين يدي نصائحهم وترشيدهم للمحيطين بهم .

واذا كانت نفسه نزاعة الى الشر ، ميالة الى تحصيل السلطان والتسلط على الناس اتخذها وسيلة للتحكم فيهم وكان ساحرا .

واذن فصاحب هذه النفس محرر الارادة فى استخدام قواه النفسية الهائلة ، فهى ليست مرتبطة « بخيرته » أو « شريته » ، وهو فى هذا كأي انسان فى حريته اختيار طريقه فى الحياة مطيعا أو عاصيا . فمن الممكن أن يكون نبيا — على أن نفهم تقدير اختياره للنبوة — أو وليا ، أو ساحرا .

وبهذا يقدم الفزالى لنا تفسيراً عملياً جارياً مع « رؤيته » للنبوة ذات المعجزة ، وللولاية ذات الكرامة ، وللشعر ذي البطش والقدرة الفادرة . كل هذه عنده منبعها القوة النفسية الجبارة البالغة من الانبساط المبلغ الذى يجعلها « تنتقش بما تنتقش به القوى النفسية الكلية من الصور التى يتبعها وجود هذه الصور مجسدة فى الطبيعة » . ولست أعرف ، قبل الفزالى عالماً فسر هذه الظواهر الاستثنائية وعللها تعليل الفزالى لها .

وقد يبلغ بنا العجب بعيداً إذا نحن رأينا أن صاحب هذا القدر الجسيم من الصلة بالنفوس الكلية ذو نزوع الى الشر ، لكننا يخف عجبنا إذا ذكرنا أن ابليس رائد الشر على الارض كان يسكن فى السماء ، وكان من أكثر الخلق اجتهاداً فى العبادة ، فنزع الى الشر فلعن وطرده معه الانسان لانه خالف امر خالقه باغراء ابليس ، وروح الانسان العاصى نسمة من روح خالقة نفخها فيه ، فلا شذوذ فى أن يكون لهذا الشعاع المقدس « اختيار » ، ولا فى أن تترتب على حقه فى « الاختيار » مسؤولية يقابلها ثواب أو عقاب .

فهى حكمة الله الذى خلق هذا العالم على أساس من التصارع بين النور والظلمة والخير والشر ، وجعل للانسان حق اختيار طريقه بينهما ولم يخله من ارشاد وتوجيه ، حتى يحقق لنفسه « المعرفة » فى خضم هذا البحر المواج بالاضداد .

وبذلك لا تكون الطاقة الروحية مجرد قوة ثابتة فى الجسد يقوم

بها ويتحرك وينظر ويتدبر لكنها أيضا طاقة جبارة يمكن تحكيمها في عالم المادة ، وإطلاقها في الهيمنة عليه وتسخير طاقاته ، لا بآلة كتلك الآلات التي يشكّلها الإنسان عن طريق استغلال تجاربه الحسية بعد أن يجرد منها قواعد كلية ، ولكن عن طريق تحريك تباشيره الروح لتلك القوى المادية دون واسطة .

والروح حين تحقق ذلك لا تخضع فيه لعاملى الزمان والمكان الا بالقدر الذي يتطلبه حجم الافادة من تلك القوى المادية في عالم المادة .

فقياسا على النماذج السابقة لما تحقّقه القوة الروحية من تفجير الماء ، ومن بعث السحب والصواعق المنقضة ، والزلازل نجد الإنسان باستخدامها قادرا على تفجير قوى من قوى الطبيعة يمكنه استغلالها في قهر مشاكل كثيرة من المشاكل التي تعترض حياته ، وهى خاضعة لعاملى الزمان والمكان .

الفصل الثالث

— من ثمار الطاقة الروحية العاملة في
قديمنا :

والعلماء الماديون اليوم يقفون في حيرة بازاء بعض ما تدل عليه البقايا الجبارة للأعمال التي نهضت بانجازها حضارات الشرق القديم ، فهم عاجزون عن تبين الوسائل والقوى التي استخدمت في رفع أحجار الهرم الكبير من محاجرها والانتهاه بها الى مواقعها في البناء . هذا مع القدرة الاعجازية الصارخة في احكام صنعها وقطعها ونحتها ، وتحقيق املاس سطوحها الظاهرة والباطنة ، ودقة ميل زوايا انحدارها بحيث تتمشى كلما ارتفع الهرم في استقامة سطح المرآة المصقولة ابتداء من قاعدة الهرم حتى سنان قمته وبحيث تتلاقى السطوح كلها في سن القمة

المدبب ، لا تنحرف نقطة ، في أي سطح من سطوحه الأربعة فتبرز أو تغوص مع فداحة سعة هذه الوجوه ، وبحيث تتساوى في دقة مذهلة زوايا هذه السطوح عند التقاءاتها وتستقيم الاستقامة الكاملة من القاعدة حتى تلتقى في نقطة واحدة هي نقطة الذروة .

وزوايا سفوح الهرم في لقاءاتها مع قاعدته ، وفي ارتقاءاتها حتى قمته تتساوى في دقة بالغة حتى أنها لتستعصى على التنفيذ اليوم مع الاستعانة بأضبط الأجهزة الأليكترونية الحديثة . والخطأ الموجود فسي تنفيذها أقل بكثير من الخطأ المتحقق اليوم في بناء أحدث المراصد الفلكية المنجزة تحت رقابة هذه الآلات . ومواجهة سفوح الهرم للجهات الفلكية موفرة بشكل لم تتوفر به لبناء آخر قائم على ظهر الأرض .

وليست هذه فحسب فان العلماء اليوم يتسابقون الى تفسير دلالات بناء الهرم بممراته الداخلية ، وبأبعادها ، وقياساتها ، ومساقط أشعة النجوم عليها بحيث يخرجون من هذه الى القول بأن هذا التكوين الهندسي ، وهذه الانكسارات والانحناءات إنما هي أسلوب من أساليب التعبير ، ولغة إنسانية أراد بها بناته أن يحملوا بها الى أجيال المستقبل الإنساني معاني ومعارف لم نستطع نحن حتى اليوم قراءتها .

والواقع أن بعض المتزمتين الذين يملأهم الانخداع بمرحلة العلم الحاضرة ، والذين يأبون إلا أن يعيشوا في وهم مغرور بأن الإنسان اليوم قد بلغ من المعرفة مبلغا لم يرتق اليه جيل قبله ، هؤلاء يطوون كشحا على رفض تحكمي هارب ، لكل ما تدل عليه هذه الآثار من علم سابق لم تحقق الإنسانية مثله ، على الرغم من قيام الدليل عليه ماثلا في الواقع المادي الباقي لهذه الآثار ولو لم يكن غيره دالا . فيكنى أن يكون الهرم قائما على حالته الحاضرة بأبعاده ومقاييسه ، وباعجازه التنفيذي ليقف العلم الحالي خاشعا أمام سفحه ، متضائلا عند قدميه .

والتفسيرات التي يقدمها العلم الحديث — في سذاجة بالغة — لكيفية

رفع احجار الهرم مع هول ثقلها ، ولكيفية وضعها في اماكنها في بنائه مع هذا الانضباط الدقيق المعجز ، تفسيرات فائلة ، ان دلت على شىء فعلى ان هؤلاء المفسرين قد اهلوا الى اقصى حد عقولهم ، وعلى انهم نظروا للقضية من حيث انها اثقال ترفع الى اماكن ومستويات تتصاعد في تدرج غارق تحت اكوام من الرمال لا يرى معها من طبقات الهرم السفلى ما يمكن على هديه ضبط انطلاقات الخطوط ، حتى تستقيم في زوايا لا تضطرب ، وعلى امتدادات للصلوع ، واستقامة للسطوح بحيث لا تختل شعرة ، مع هول الارتفاع ، وضخامة الحسية العددية للثقل المحمول من القاعدة الى ما راح يرتفع منها الى قمته تدرجا محسوبا في غير خطأ .

وسيظل تحقيق بناء الهرم سرا من اسرار العلم القديم ما لم يتلمس تفسيره في علوم انطلقت من مبادئ تباين المبادئ التى انبثق عنها العلم الحالى : وهى المبادئ التى تركز على محصلات الحواس .

ونحن حينما نقرأ اليوم ما جاء فى الآثار القديمة من اشارات الى بناء الهرم تلوح لنا ذكرى لا تزال عالقة بأذهان الاجيال السابقة توحى بوجود علم قديم يعتمد على قوى خارقة تستمد أصلها من « طاقة » جبارة تتجاوز حدود عملها ما استطاع ان يمتد اليه عمل الطاقة المعتمدة كليا على محصلات الحواس : أي على القياسات المادية بعد ان يقننها العقل . يقول مهندس روسى كبير ممن نظروا فى هندسة « الاهرام المصرية » ، ودلالاتها على العلم المصري القديم :

« لقد كان فيثاغورس عاجزا عن ادراك غنى المبادئ الهندسية التى كانت بين يدي المصريين فى عهده » .

Les Secrets de l'Atlantide, p. 123, Andraw Thomas.

يقول ايرانوف المهندس الروسى هذه العبارة بعد تحليل عميق لبعض دلالات هندسة الهرم الاكبر يصل معه الى القطع بان المصريين القدماء قد انتهوا الى تحقيق حلول هندسية لقضايا لم يستطع العلم الاوروبى الحديث تحقيقها مثل تقسيم الزاوية الى ثلاثة اقسام متساوية وغيره .

ولكن المهندس الروسى يقف عند القول بأن المصريين كانوا يصعدون فى علمهم عن مبادئ لم يصدر عنها العلم الاوروبى الحديث . ومعنى هذا أنه يتقيد فى تفكيره بنفس المنهج والطريق الذى يسير عليه العلم المادى فلا يخرج على السيرة والدائرة اللتين لم يخرج عنهما العلم الغربى الحديث ، وان ترحزح عنها قليلا ، فهو لا يزال يبحث عن مبادئ عقلية تستند على أساس من تقنين محصلات الحواس ، غائلا غفلة تامة عن طاقة ثانية من الطاقات الانسانية استغلها « العلم القديم : وهى « الطاقة الروحية » ، باعتبارها أصلا من أصول التحرك الى تحقيق « معرفة » ينظمها العقل أيضا ويقتنها حتى يمكن بذلك استغلالها فى تطويع القوى الطبيعية العاملة فى الكون العمل الواسع الجارف الذى لا يمكن أن ترتقى اليه القوانين المنظمة للمحصلات الحسية .

وقد قلت : ان القدامى كانوا لا يزالون يذكرون شيئا عن بعض المنجزات التى حققها هذا الشطر من شطري « العلم القديم » . ولما خفيت عنهم أسرارها دعوها « سحرا » . وقد قدم لنا « الغزالي » فى نصه السابق تفسيراً علمياً لمعنى « السحر » ولما هيته . وذلك حين حدثنا عن تفاوت قوى النفوس الانسانية ، وامكان بعضها تسخير قوى الطبيعة من حولها بعد أن دلل على وجود « الروح » كاحداثها « الزلازل » وتفجيرها « العيون » ، واجرائها « الانهار » ، واحداثها « الصواعق والرعود » . وكيف تكون هذه معجزة النبى اذا كان نبيا ، وتكون « سحرا اذا كان صاحبها شريرا » .

ومفرق الحكم بينهما قائم فى وجه استخدام كل منهما هذه القوى الخارقة من قوى النفس فى خدمة المجتمع أو فى قهره ، والسيطرة عليه .

واحب أن اذكر هنا بأن الغزالي حين كان يقول بذلك لم يكن يقوله تخميناً أو حديثاً بغيب وانما كان يقوله عن شهادة شهداها وتجربة جربها . وانه لينص على ذلك فى ختام حديثه عن هذه القوة الانسانية العظمى . يقول :

« وأعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها ظنون امكانية سير اليها من أمور عقلية فقط — وان كان ذلك أمرا معتمدا لو كان — ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها .

ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم ، أو يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقا في اثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعيا الى طلب سببها ، فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد ، والله ولى التوفيق » . (معارج القدس في مدارج معرفة النفس — ص 145) .

هذه الشهادة شهادة الغزالي صاحب نظرية الشك العلمى المتوازن التى انبنى عليها النقد الاوروبى الحديث كله أساسا ومنطلقا ، والرجل الذى اشتقت من فكره الفلسفة الاوروبية اصولها ، وموحياتها . وهو بعد العالم الدينى الصادق العلم ، والطاهر الطوية ، والمتصوف المحصل للعلم من كل ينابيعه العقلية والروحية .

الفصل الرابع

— مظهر لعمل الطاقة الروحية في الحاضر : وانعكاسه في القديم

ولما كنا في عهد سفيه تتناول فيه القحة والاستهتار الى اقدس مقدسات الوجود فليس بعيدا ان يخرج من كبد الظلام والجهل مخدوع يناقش « الغزالي » في شهادته برؤياه هذه الانجازات الروحية الخارقة للقوانين المادية — ليس هو وحده ولكن من جيله وممن سبق جيله من رأى منها ما رآه الغزالي — فاننا نقدم هنا شهادة عالم معاصر رأى بعينه ما يؤكد هذه الشهادة في ظاهرة باقية حية تتكرر كل يوم في مكانها الذي شهد وقوعها

فيه ، وانه ليدعو علماء جنسه من الاوروبيين الى مشاهدتها وفحصها ،
والى كشف سر القوة العاملة من ورائها ، والى تحليلها التعليل العلمى
الذي يتفقون عليه . يقول هذا العالم ويدعى (أندرو توماس) :

« فى غرب الهند قرية تدعى شينابور بالقرب من « بونا » على طريق
(ساتارا) ، وبها مسجد صغير بنى تذكارا لصوفى يعرف (بتمر على
درويش) . وأمام هذا المسجد بلاطتان من الصخر مستديرتان : احدهما
تزن نحو خمسة وخمسين كيلو جراما ، والثانية أصغر منها وتزن نحو
واحد وأربعين كيلو جراما .

« وفى كل يوم يتجمع حولهما طوائف من زوار المسجد فيلمسون البلاطة
بأطراف سباباتهم ثم يهتفون بصوت حاد نافذ باسم (بتمر على درويش) .

« والمتفق عليه أن يشترك فى عملية لمس البلاطة الكبيرة أحد عشر
شخصا لا يزيدون ، وهم اذا صنعوا ذلك شوهدت البلاطة تنفصل عن
الارض فاقدة كل ثقل ، وتتعالى فى بضع ثوان مترين فوق سطح الارض ،
وتظل معلقة فى الهواء لحظات ثم تهوى فجأة » .

« وهذا نفسه يحدث للبلاطة الصغيرة اذا لمسها بالسبابة تسعة
أشخاص فحسب » .

« هذه الظاهرة تتكرر كل يوم مرات على مشهد من الناس وهم فى
دهشة لها لا توصف ... »

« ويجب البحث عن تفسير علمى جدى لهذه الظاهرة التى يمكن أن
يشترك فى ممارستها أي انسان — مسلما أو برهميا أو بوذيا أو مسيحيا
أو ملحدا — ولكن ليس بين هؤلاء جميعا القادر على أن يقدم لها تفسيراً .
ويظل الانسان جامدا والظاهرة هناك : فعلى عكس جميع قوانين الطبيعة
يرتفع حجر كبير ارتفاعا ذاتيا نحو مترين . وفى عصر الفضاء هذا ، وهو
العصر الذي يسعى علماءه البارزون الى اختراق سر الجاذبية ، تستحق

هذه الظاهرة الغربية كثيرا من التحقيق الجدى .

« كل الافتراضات فى تفسير اقتلاع الحجر نفسه من الارض والارتفاع فى الهواء جائزة ، فهل ينشأ هذا اثرا لموجات الصوت الموقعة المنبعثة فى هذه الرقية ، او أنه ناشىء عن التيارات الحيوية المندفعة من الاصابع اللامسة للصخرة ، او منها جميعا ؟ والواقعة تتلخص فى أنه عندما لا تنطلق العبارة : (قمر على درويش) فى صوت واضح عال شديد العلو فان الصخرة لا ترتفع . »

« هذه المعجزة يمكن أن تستخدم فى إيماننا هذه لبيان الطريقة التى استخدمها القدماء فى بناء الاهرام ، والابنية الجبارة الاخرى . »
(Andrew Thomas, Les Secrets de L'Atlantide, P. 126 - 127)

ويقول الكاتب فى الموضع نفسه من كتابه مستحضرا أخبارا من القديم عن بناء الهرم الاكبر تضع هذه الظاهرة التى قدمها قائمة اليوم مشهودة فى ذلك البلد الهندي موضع النور الهادي الموضح لما عساه أن يكون قد وقع فى رفع أحجار الهرم الاكبر عند بنائه ، وفى غيره من المباني الجبارة التى لا تزال اطلالها باقية يحار المفسرون فى محاولة استخلاص الاداة التى استخدمت فى رفعها ، فيقول : (ص 125) من المرجع نفسه :

« فى بعض الروايات ان الآثار الجبارة القديمة قد بنيت باستخدام الذبذبات الصوتية . وفيها ان الجاذبية الارضية قد الغيت بواسطة تعازيم موسيقية ، وعصى ممغنطة كانت ترفع الاحجار فى الهواء . وهى امكانية تبدو خيالية عند النظرة الاولى الا انها جديرة بالدرس العميق فى عصرنا هذا : عصر الطيران والسبح بين الكواكب . »

وعند العرب أسطورة تثير العجب فى موضوع بناء الهرم الاكبر فقد قالوا عن بنائه : ووضعوا أوراق البردى المكتوب عليها طلسمات سرية فوق الحجارة ثم قرعوها بعصا فمضت الحجارة تطير فوق الريح

مسافة رمية سهم حتى بلغت الهرم .

فلعل القدماء قد سيطروا على قوى دافعة تلغى قوى الجذب منطلقين من مباديء علمية تخالف المباديء التى انطلقنا نحن منها .

والكتل الصخرية التى تؤلف شرفة معبد بعلبك فى لبنان ، يصل حجمها الى خمسين ضعفا من وزن حجارة الهرم أو الى مائة ضعف ، واغوى الروافع الميكانيكية لزماننا هذا تعجز عن رفعها من سفح التل الذى قطعت منه الى قمته التى توجد عليها تلك الصخور اليوم وعليها المصطبة التى بنى عليها المعبد .

ويورد فرانسوا لينورمان فى كتابه (سحر كلديا) عن كهنة (عون) أنهم كانوا يقدرّون بمساعدة الصوت على رفع الحجارة الثقالة التى كان يعجز عن تحريك الواحد منها ألف رجل . فهل الاسطورة هى الاصل أم أنها ذكرى شعبية لمنجزات علم غاب ؟ »

أما أن الهرم الأكبر موجود بكل اعجازه المصغر للعلم الحديث فأمر محقق ، وأما أن قواعد معبد بعلبك باقية هناك تستعصى على اعتسى الروافع الحديثة عملية رفعها من مقطوعها الواقع على بعد أربع مائة متر من مكانها الحالى فأمر محقق كذلك ، وأما أن نقلها قد تم فى القديم بأدوات لم تسخر للعلم الميكانيكى الحاضر فأمر محقق كذلك . ويبقى بعد هذه كلها أن العلم القديم كان يسخر لخدمة الانسان قوى لم يسخرها له العلم الحديث ، وما هذه القوى : أهى حقا الذبذبات الصوتية ؟ وإذا كانت الذبذبات الصوتية هى الواسطة فى الرفع فكيف يمكن التحكم فى كمية هذه الذبذبات وفى توجيهها ، وفى ضبط تدفقاتها ، وفى تحديد مدى عملها على قياس الزوايا وميلانات السطوح التى ستوضع فيها الاحجار متناسقة مع سابقاتها فى البناء الضخم الجبار ؟

ليس يمكن استخدام هذه الذبذبات الصوتية — لو صح للقدماء استخدامها — الا أن تعينهم فى اصدارها ، وفى استخدامها ، وفى

توجيهها ، وفي كمياتها حسب الحاجة المتوخاة منها بالقياس الى حجم ونوع ومدى المهمة المطلوب منها انجازها ، آلة ذات ارادة واعية منضبطة دقيقة وطبيعة ، والا غدت عاصفة فوضى تكتسح كل ما يعترض طريقها ، اذ ان الذبذبات الصوتية لا تلبث بعد خروجها من مصدرها ان تندفع في اتجاهات اشعاعية تؤلف كرة ، وهى بطبيعة تكوينها هذا تعمل بقوتها الكاسحة في كل اتجاه . فاذا كانت قادرة على حمل مثل هذه الصخور الجبارة حجما وثقلا الى مواضع محددة ، وفي اوضاع ثابتة فانها قادرة — لو مضت فوضى — على التدمير القاتل الخطير . فالذبذبات الصوتية غير الاشعاعات الضوئية التى تخرج من مصدرها في اتجاه مستقيم ، والجهاز المولد لها ، والمطلق يمكن ضبطه والتحكم فيه .

فأين هى هذه الآلة ، وكيف يمكن ان تكون حتى تتوفر لها كل هذه القوة والضوابط المساعدة لها على تأدية عملها ، فى هذه الدرجة من المرونة والطواعية الا ان تكون الارادة البشرية والعقل البشري المدرك الادراك التام المتكامل للهدف الذي يسعى الى تحقيقه عن طريق هذه الذبذبات . ؟

ونحن نأخذ عن القدماء أخبار هذه الانجازات ، وكيف تمت لهم ، ثم نراها قائمة بالفعل تحت أعيننا ، ونحار فى كيفية انجازها ، فلا نحن قادرون على تحقيق الوسيلة فى اتمامها ، ولا نحن قادرون على تصورها ، وانما نحن عجلون الى نفي اخبارهم عن كيفية تحقيقها وانجازها .

وعلة النفى مع ظهور العجز اننا نحتبس تفكيرنا فى حدود منطلقاتنا الفكرية الى اعمالنا القائمة فى تقدمنا المادي الحالى ، فنحن لا نرى سواها ، ولا نستطيع النظر الا من زاويتها مقتنعين انه ليس سوى هذه الزاوية سبيلا الى النظر ، وهذه هى غاية الخرق والغرور والسفه . ذلك أننا ننفى ماضيا شهدده غيرنا فادت اجياله الى تابعيهم خبره ، ولعل هؤلاء التابعين قد انحدرت اجيالهم عن مستوى سابقهم ، لكنهم كانوا الى زمن

سابقهم اقرب فهم أقدر على تحقق الخبر ، وهم على الاقل الحق بما كان عند الاولين من آثار علم تضعهم موضع القادرين على ابلاغنا شيئا مما دار حول انجازاتهم ، فلما ابلغونا ما عرفوا سفنهاهم بغيب ، واتهمناهم بالجهل ، واتخذنا سمت التعالم فيما لا يفيد فيه هذا التعالم شيئا .

الفصل الخامس

مادعى « سحرا » كان سيطرة روحية على المادة

ولو انصفنا أنفسنا أولا لحذرنا الارتواء المتعجل في استظهار الغيب الذي لا يلحق ، ولتوقفنا عند روايتهم شيئا فلعل ذلك التوقف كان أفادنا الانتباه الى ينابيع علم خصبة تزيد من طاقاتنا على العمل وعلى التقدم في طريق المعرفة ، وعلى تفسير وتذليل الكثير مما عز علينا تفسيره وتذليله .

فلقد قالوا لنا : انهم كان فيهم « السحر » الذي كانوا يحققون به ما تعجز آلاتنا اليوم عن تحقيقه . وجئنا نحن الى ما دعوه « سحرا » ففهمناه على هدى ما بين ايدينا اليوم مما يدعوه المشعوذون منا « سحرا » فرفضنا الخبر القديم عن القدرة التى شهدها أصحابها واستغلوها ، وانبأونا أن من انجازاتها بعض ما بقى لنا اليوم شاهدا على فعلها . وعلة رفضنا انما هى قصور فهمنا عن ادراك ماهية ما كان القدماء يدعونه سحرا . ذلك أنه كان « علما » حقيقيا ، مستخلصا من طاقة انسانية جبارة ، تحتشد من ورائها قوة النفس الانسانية من حيث هى فى بعض القادرين طاقة يفجرونها عند الحاجة ، كما انبأنا الفزالى . وهى بمد طاقة من الممكن تقويتها بالملاحظة والتربية والتهذيب ، كما قال لنا الرجل العالم العظيم نفسه ، وهو من هو علما وعقلا ودراية وصدقا وهو وغيره قد شاهد من فعلها ما شهد .

ثم تأتى الاخبار اليوم بالمشاهد من آثار فعلها — كظاهرة ارتفاع الصخرتين فى ضريح (قمر على درويش) بالهند خارجة على جميع القوانين الطبيعية التى يعرفها العلم الحاضر — فماذا بقى ؟ لم يبق الا اللجاجة فى الباطل ، ومواصلة التخادع حبا فى الانخداع .

والحقيقة انى لا ادعو الاوروبيين الى التصديق بما لا تعينهم كبرياؤهم المخدوعة على الارتياح اليه ، أو الترحيب به ، وانما انا ادعو قومى الى الافاقة من خدر التأثير الاوروبى ، والنظر فى أعماق تاريخهم ، وفى أعماق قلوبهم الى مصادر القوة الممكن استخدامها فى استكمال بناء العمل الانسانى — ونحن بداناه ، وبداناه على طريق مضاعف الكفاية والقوة والتأثير — فنحن فى مرحلة من مراحل التحول والانتقال فى تاريخ الحضارة البشرية . والامر على ما قلت : هو اننا لا يفيدنا فيها ، ولا يفيد الانسان أن يكون عملنا تكريرا لما عند الاوروبيين حتى فى أرقى مستوياته فقد فشل هذا القدر من المعرفة ذات الشق الواحد فى تحقيق خير الانسان . وسنكون — لو لزمنا هذا القدر — مثل اليابانيين نسخة باهتة أو لامعة من « هذا التقدم المادي » الاوروبى الذى لم يعصم أصحابه من الزوال بل انهار بهم عن ذروته ، وانتكس بهم وهم فى أوجه ، ومضى بهم — عمره كله — يخوض بحارا من الدماء والدمار والخراب والتردي الاخلاقى والتحلل من جميع ما بنت الانسانية بتجاربها الطويلة وما استخرجت من قيم ، يعيشها فى فوضى عاتية يفلسفها ، ويزينها ويقتننها حتى تبدو للعتل فى غيبة من رقابة الضمير منهاجا سائفا .

والحجة التى يقدمها للمفتونين به دليلا على صلاحيته انه يتقدم بهم الى كشف عالمهم من حولهم بآلات يصنعها على الارض ، ويحشوها بتلك الاجهزة الدقيقة الاحساس التى تحصل من واقع الوجود القريب نظائر ما هو قائم بالفعل مادة ومعنى فى محيطنا المباشر فوق سطح الارض . وهذا القدر خرج عن مطال حواسنا وهذه الاجهزة لا تؤدى الا ما تؤديه حواسنا ، وان ابعدت فيه احساسا، وزادت فى معرفتنا به تفصيلا ودقة . وهى بهذه المثابة لا تزيد

على أنها مد اوسع لحواسنا . ترى الاشياء من نفس الزوايا التى تلحقها بها الحواس . فليس ما تقدمه فى حقيقته الا تكرارا لما نعرفه ، ولكن فى مكان آخر . وليس هذا فى « المعرفة » بجديد . وما تجاوز هذا القدر فليس يعدو أن يكون تفسيرات افتراضية لظواهر لم نلابسها فوق أرضنا وكلها أيضا من مدركات الحواس .

لقد قال التكنيك الاوروبى اننا نقف اليوم على ساحل المحيط الكونى . وهذا المحيط الكونى يترامى وراء آفاق أرضنا ملايين الملايين من السنين الضوئية . فلو أننا أتاحت لنا سرعة الضوء لنقطع الطريق الى أقرب مجموعة شمسية لما بلغناها فى مدى العمر الانسانى ولو طال الى مئات السنين ولو توفر لنا من فعل الآلة ، ومن دوام دفع الوقود ما تجاوز الامل والخيال ، لم نصل من وراء الساحل الى قدر ما يتخبط فيه الطفل العاجز عن السبح من رمال الشاطئ . وهو حلم بعيد التحقيق فكيف بالامر مع الواقع المحقق الملموس ؟

وما الذى سنصل اليه من « العلم » بعد هذا ان كان تركيب الكون هناك تركيبه هنا ، ونظامه هناك نظامه هنا ؟ وان كانا غيرهما هنا فما قدر التبدل الذى يجب أن يحققه الانسان لنفسه عضويا ونفسيا حتى يستطيع العيش فوق كوكب غير كوكبه الذى وجد عليه ؟ وكيف يحققه ، ومتى ؟ أبعد الانتقال أم قبله ؟ وكم من الناس ستمكننا أسباب النقل وقدراتنا عليه من نقلهم الى ما وراء كوكبنا الارضى هذا ؟ وكم من جيل ستتلاحق تكويننا وولادة فى سفينة الفضاء الصاعدة الى أقرب مجموعة شمسية لمجموعتنا حتى تلحق بأول تابع من توابع شمسها ؟

مئات الاسئلة الى لن تجد جوابا ما دام الانسان قد خلق حبيس الزمن ، وابن الفناء .

وحصيلة هذا الصخب كله لو أنه تحقق لأصحابه به شىء فانه شىء ليس بذى بال . والمهمة الاساسية التى ستنهض بها هذه الصواريخ انها

سيتكون أدوات تجسس وحرب ، فهي تأكيد صارم صامت للطبيعة
الدموية لهذه « التقنية » الحاضرة ، التقنية التي تعتمد على الحاسة ،
والتي تقنن ما تحصله الحاسة ، والتي لا ترى في الوجود طاقة أخرى غير
الطاقة المادية ، ولا قيمة إلا القيمة المادية .

أما الشق الثاني ، والأهم للكيان الانساني وللوجود كله فانه عندها
غير موجود ، وهي حين تنفى وجوده فانها تنفيه عجزا وافتئاتا لانها لا
قدرة لها ، ولا تهيو لها لان تراه ، وما لا يراه الانسان فليس يستطيع
الجزم بوجوده . وانه كذلك بآكد معانيه اذا لم يرتح اليه لانه يقيد غرائزه
على حين يحب هو اطلاقها .

أما نحن — أبناء الشعوب القديمة — فماضينا الموغل في أعماق
الزمن العريق ، وحاضرنا النفسى وآثار أسلافنا المنطبعة على صفحة
الوجود ، كلها تمدنا بالطاقة الروحية العاملة ، وشلل هذه الطاقة فينا
أثر تركه النوم الطويل ، ومد فيه الخدر الذهني الناشئ عن استمرار
الاستسلام للتوجيه الاوروبى الحريص على أن يحول بيننا وبين اليقظة بعد
الغفوة ، والقوة بعد الضعف ، وعلى الحيلولة بيننا وبين استئناف مسيرتنا
في بناء تاريخ الانسان الخير بعد توقفه .

ليس معنى ذلك أن نكف عن تحصيل القدر المتحقق حاضرا ومستقبلا
من هذه التقنية المادية القائمة ، بل ان علينا أن نحصل منها كل شيء
وان نزيد فيها بقدر ما تعيننا على الزيادة قوانا الخصبة التي بدأت
تستيقظ وتتفتح براعمها المتجددة ، فهذه شريعة الاستمرار الوجودي وهذا
قانونه . ونحن حين نأخذ عنهم حاضرا ، هم أنموه على ما أخذوه من ماضينا
القريب ، اتما نسترد ماضينا وهذه بضاعتنا ردت إلينا . وما دامت أسباب
حمايتنا لانفسنا اليوم لا تنهيا لنا ولا تتاح الا باتخاذ أسباب القوة المادية
في مواجهة القوة المادية فاننا بحكم من نواميس الوجود وشرائعه
الحتمية مفروض علينا أن نقوم لما عندهم بمثله ، ثم نعمل في الوقت

نفسه وبموازاة لهذا التقدم المادي ، وبتفاعل معه ، على تسخير طاقتنا الروحية للتقدم به وبغيره الى اتمام بناء « الحضارة » الانسانية بقيمتها الثابتة في غرائزنا ارثا متصلا عن ماضينا وتواصلا معه في فيضه وتدفعه .

ليست هذه « القدرة النفسية » اذن فرضية ، ولكنها قوة تتفتح امامها للعمل آفاق فسيح تغلق في وجه الحواس بحكم محدودية امتدادها وانحباسها في قيود المسافة والمدة والقدرة على العمل ، ونوعية العمل .

ومن وجوه الشذوذ في احكام « التقدم المادي » الحاضر ، ومن أعراض غروره ، كونه يتخذ من نفسه حكما مطلق اليد في نفى هذه الظاهرات التي يشهد بقيامها الانسان في اجياله السابقة كلها . وعلى هذا الانخداع بالنفس وسببه المرض وليس الصحة

ذلك أن الانسان مكون من بدن وروح ، وكل منهما طاقة عاملة . فالبدن يعمل عن طريق الحواس في تحصيل معارفه عن الوجود ، والروح يعمل عن طريق التجرد من تأثير تلك الحواس ، والانطلاق من اغلالها ليمتد في عالمه الشامل الكامل فيحصل معارفه عن الوجود .

ثم تأتي تلك النفحة القدسية التي ندعوها « بالعقل » ، وهى من الروح المركب انعطافة نورانية تنظم تلك المعارف وتقننها وتضعها امام الانسان ليواجه بها عالمه وليتم بها علمه الذي انما وجد هو على صورته هذه لتحصيله .

وقد عطل الاوروبيون عمل « الطاقة الروحية » لان وجودهم الحديث في ساحة العمل الانساني لم يدع لهم من تطاول العصور مجالا للتجربة الروحية . فلما التقطوا من تراثنا الفكري ومن ثمار حضارتنا ما وقع بين أيديهم ، وكانوا في هذه المرحلة من مراحل التكوين الاولى التي يغلب فيها « الحس » كل ما عداه من القوى ، كانوا مرغمين على أن يحكموا في وجودهم ما عرفوه وان يغفلوا عما جهلوه . ثم كان أن تقدم البحث المادي

بالاصول الميكانيكية التى لقفوها عما لحقوه من بقايا حضاراتنا ، ونمت ثماره على أساس التدرج التسلسلى المتضاعف — وهو من طبيعة الاشياء — حتى حملهم الصاروخ الى القمر ، واوغل بوسائل تحسسهم الى المريخ فبهرهم ما راوا ، وخيل اليهم انهم عرفوا الوجود كله ، وهم بعد لا يزالون يضطربون بين حبيبات ذرة من ذرات الوجود المادى ، حبيسى الزمان والمكان والعمر مهما امتد ، والاجيال مهما تعاقبت ما دامت تتخذ « الحس » ووسائله وحدها اداتها الى تحصيل « المعرفة » .

وراحوا فى غرة انخداعهم هذه ينفون قيام تلك الاحداث والظواهر الناشئة عن اعمال الطاقة الروحية الى جانب الطاقة الحسية ، ورموا الاجيال الماضية كلها بالجهل والتخريف والتأخر ، ينظرون بسخرية الى ما تركت لهم هذه الاجيال من تجاربهم ومن مشاهداتهم ، ويتخذونها لهوا ويعبثون بالماضى عبث السفينة . والاصل على ما قلت هو « المرض » وليس « الصحة » . الاصل هو « تعطل الطاقة الروحية » فيهم ، لانها لم تتهذب بعد . جعلوا من انفسهم ، مخدوعين ، اوصياء على الماضى الانسانى ، وما عرفوه ولا شهدوه ، وراحوا يكذبون شهوده سفاهة وجهلا .

ولكن الحياة تفرض نفسها بشطريها المادى والروحى فهى تزحف اليهم زحفا وتجبهم بظواهر منها تتصل بالروح فتفرض عليهم ايجاد تفسير لها فيعجزون ، ولكنهم لا يستطيعون انكار تلك الظواهر ، فيحاولون الدلالة عليا بالاسم الخاص الدال على انهم لم ترتق نفوسهم الى التعلق منها الا بالقرب الملموس ، اما الارضية التى تنبثق منها تلك الظواهر — وهى الروح — فانهم لا يتعمون عليها .

ومن هنا برزت فى كتبهم كلمات جديدة مثل « اللا شعور » و « الحاسة السادسة » ، و « التليثاى » . وهم يبحثون عن « ضد الجذب » ، وعن « سلب المادة » ، الى آخر هذه المصطلحات الجديدة التى يريدون بها الى تغطية النقص القائم فى عجز الحس وحده عن تحقيق

أسباب المعرفة بما هو موجود . بل انهم أصبحوا ينظرون الى « الحياة » باعتبارها ظاهرة كيميائية كهربائية تنبثق عن التقاء مواد تتجمع بنسب خاصة في الجسد الحى ، وهم يخضعون الجسد الانسانى — وهو الغلاف الذي تسكنه الروح — لتجارب هادمة مدمرة يدعون أنهم بها قادرون على خلق الجيل الاعلى عابثين في هذا بكل مقدس ، سادرين عن كل احترام للانسان ، بانسم « العلم » .

الوسيلة من غير شك قاصرة ، والطريق تيه وضلال ، والتردى هو النهاية .

التقدم المادي الغربى يمضى على ساق عرجاء ، ولكنه يبهـر أصحابه لجدة دخولهم على ساحة العمل الحضاري ، كما يبهـر الطفل كشفه للجديد ، وقد جرونا معهم الى هذا الانبهار لاننا فارقنا عهدا طويلا عصور خصوبتنا الحضارية ، وقامت بيننا وبينها حواجز من الغياب والتأخر .

واليوم ، وقد بدأنا التحرك على الطريق ، يجب ان نكون مفتوحى الاعين على الاخطاء التى اندرجنا فيها اغترارا وانخداعا .

الفصل السادس

نحن على عتبات تحول تاريخى جديد :

والامر بين ، فأننا على عتبة مرحلة جديدة من مراحل التاريخ—الانسانى . ولست أرمى الى القول بأنها مرحلة « الذرة » ، فالتقصية أعمق من ذلك وأبعد . اذ ان الطاقات المتفجرة عن انحلال الذرة مهما زدنا فى التفاؤل بإمكانيات استخدامها لن تحمل الانسان الى ابعاد قصية فى عالمه هذا . ونحن معها رهن سجن محدود من قوانا البدنية ، ومن أعمارنا ، ومن سعة هذا العالم الذي تقاس ابعاده وأعماقه بملايين السنين

الضوئية . ومعنى ذلك أننا لو افترضنا تمنيا استمرار هذا التقدم المادي عاملا متصلا متضاعفا — وهى توقعات بل آمال يزينها الخيال ولا تؤيدها نواميس التاريخ ، وقوانين تطور الوجود — فإننا لن نصل الى معرفة الكثير مما حولنا بواسطة من هذه الادوات وحدها . ان الانسان ، وهو يحلق بين الارض والقمر فى حدود ربع المليون كيلومتر الفاصلة بيننا وبين تابع أرضنا ، لا يكاد يتحقق شيئا عن باطن الارض الواقعة تحت أقدامه فضلا عن أرض القمر الذي نتباهى بأننا قد وطئنا سطحه . والامتلاء بهذا القدر الضئيل من المعرفة لا موضع له فى الحقيقة ، ولكنه كما قلت ، انفعال مفاجئ ، بدخول شعوب جديدة على التجربة الحضارية ، ونتيجة طبيعية لغيابنا نحن عن ماضى حضارتنا ، وانقطاعنا عنها .

وكل الدلالات تشير الى أننا نمر بالمرحلة الختامية لهذا التقدم المادي القصير العمر ، والوسائل التى يلجأ اليها أصحابه فى محاولاتهم المد من هيمنتهم على تاريخ الانسان هى نفسها الادوات التى تسرع بتقريب نهايته . فجميع وجوه العلاج التى يختارونها للقيام فى مواجهة انهياره تركز على نفس الدعائم غير الاخلاقية التى كانت شريعتهم فى الوثوب الى موقف التسلط الاول . وهى هى نفسها التى تجعل من هذا التقدم الميكانيكى انتقالا قصير العمر ، وتبعده من أن يكون « حضارة » حقيقية كاملة تجعله حلقة متناسقة مع تاريخ الانسان فى تسلسله الصحى . كل هذه الفارات غير المتوازنة على ثروات الشعوب ، والاحتفاظ المتصل بطريقة الخداع الناهب لهذه الثروات ماديها ومعنويتها ، والتسلل المتهاوي بالقيم الانسانية الثابتة تحت شعار فلسفات منحرفة تبرره ، تزحف بالتقدم المادي الغربى الى الهاوية ، وتجعله نشوزا بشعا فى تسلسل الحضارة الانسانية ، وعنصرا اجنبيا عن مقاييسها الباقية الثابتة . فالتقدم الذى اتخذ انجيله وتوراته مذ وجد كتاب « الامير » ، ومضى على التمكين لنفسه بهدايته ، نشوز من غير شك .

وهذه كلها أعراض المرض العضال الناشئ عن غياب « الطاقة

الروحية « عن القدر العامل في هذه الحياة المادية الصرفة . وهذا الجانب وحده هو أقل جانبي عمل هذه « الطاقة الروحية » في خلق التوازن في السيرة الحضارية للانسان . أما الجانب الثانى فهو عمل الروح المباشر في التأثير الايجابى على الطبيعة المادية للكون ، والاتصال به للتعرف عليه : وهو الهدف الاول من وجود الانسان ، كما رأينا من كلام « الغزالى » . ومن حسن التوفيق أن هذه « المعرفة » بالوجود كلما تكاملت عناصرها قربت بين الانسان وبين الفهم لمعنى الله ، لأنها تصله بالاعجاز المتحقق في تركيب هذا الوجود ، وتصله بالسرى القدسى القائم من ورائه ، وبذلك تضع الحضارة الانسانية الصحية ، لا المرضية ، موضع المركبة الامينة للبلوغ الى هدف واضح للوجود ، وليس يأتى هذا الا عن طريق تكامل المعرفة المحصلة بشقى الوجود الانسانى : البدنى والروحى .

أ - أعراض مرض التقدم المادى :

ومن هنا يرى الانسان أنه لا يسير فى تيهه ، ولا يسعى الى غير هدف . ان اخبث ما فى سيرة التقدم المادى الاوروبى أنه يسير الى غير هدف ، وهو بذلك سائر على غير هدى يضرب فى تيهه . ذلك لانه قد عدم الارضية الروحية . ولست أقصد هنا الى « الروح » بمعناها التقليدي الضيق الذي وقفت عنده الفكرة الاوروبية كلما جاءت الى هذه الكلمة : اي عند دلالتها على « الدين » ، وانما أقصد الى دلالتها المترامية الى تلك الافاق الفسيحة التى كشف عنها « الغزالى » من حيث هى « القدرة » الاساسية الممكنة للانسان من التسامى الى غاية المعرفة والى تمامها ، فكل شىء يأتى بعد ذلك تبعا : كل شىء من دين ، ومن يقين علمى يأتى بعد ذلك تبعا ، ونتيجة نقية لطريق « المعرفة » ، وعليه .

ونتيجة هذا التوقف الاوروبى عند الشطر الادنى من شطري وسائل تحصيل « المعرفة » ان كل تفسير لما يراه الاوروبى فى وجوده يأتى افتراضا وتخميناً ، وعلى شكل « نظرية » تفسر الجزئيات تفسيراً مقنناً ،

فاذا نمت معرفة الانسان بهذه الجزئيات شيئاً أصبحت « النظرية » عاجزة عن النهوض بما أثقل حملها الاول فتعين بذلك أن تعدل « النظرية » أو تبدل لتستقيم مع الجزئيات الجديدة . فلم ترتق التفسيرات عندهم في « علمهم » الى أن تصير نظرة يقينية ، أو مشاهدة ثابتة — لأصحابها على الاقل — وهذا « العلم » علم النظريات والتخمينيات « علم عائر عائر ، وهو ما يتحتم أن تصير الانسانية منه بمنجاة . وليس يتحقق لها ذلك الا عن طريق استخدام « الطاقة » العظمى من طاقتي التحصيل العلمى الانسانى . وهى الطاقة الروحية .

وقد اشرت من قبل الى اننا نرى اليوم « بدء غروب » هذا التقدم المادي الاوروبى لانه الوسيلة العاجزة عن تحقيق استمرار الانسانية في مسيرتها على الطريق الصحيح ولانه جسد بلا روح . ولان تحكمه لو اتصل فانه لابد أن يؤدي بالانسانية الى الدمار : وهى نتيجة تتعارض مع سنة الوجود نفسه ، ومع الحكمة العليا التى اقتضت وجود الانسان ، ومضيه على الطريق النامية بجميع مكاسبه التى حققتها أجياله السالفة : من عمل ومن خلق ، ومن قيم .

والواقع أن مطاردة « القيم » التى خلصتها الانسانية على مجرى تاريخها الطويل ، مؤشر بليغ الى أن هذا « التقدم المادي » شذوذ عضوي في كيان التاريخ الانسانى ، هذا وان اجهدت عقول ابنائه نفسها في تبريره تبريرات نابعة من صميم واقعها المريض . « والتربية الجنسية » و « الوجودية » ونحوها ليست كلها الا تعبيراً عن « الاستمرارية » فى الاستسلام للانحراف الذى يعيشه هذا الانحراف المادي . والاصرار على التسلل الى روح الفرد ، والى روح الجماعات لتدميرهما ، والمضى فى الوثوب على ثروات الشعوب ، وحرمانها من خيرها — تحت أي شعار ، ومن وراء أي تنظيم اقتصادي ، أو تجمع دولي — يزيدان فى تأكيد أن هذا « التقدم المادي » بكل حواشيه ليس صحيحاً ، والمريض لا يعيش ما لم يشف ، وليس فى الافق بشير واحد بقرب هذا الشفاء ، بل ان العكس هو المحقق لان عامل التوازن

الصحي لهذا التكوين المادي مفقود . ذلك أن الطائفة الانسانية مؤلفة من شطرين لا يعمل هذا التقدم المادي الا باحدهما . .

وما دامت « الانسانية » لم تصل بعد الى تحقيق الهدف الجوهرى من وجودها : وهو « تمام المعرفة » لكونها كله فان « الانسان » لابد أن يواصل عيشه حتى يبلغ هذا الهدف : أي أنه لم يثن بعد أوان انقراضه ودماره اللذين لابد أن ينتهى بالانسان اليهما هذا « التقدم المادي » المحروم من الروح .

ب — لابد أن تبرز جماعة انسانية أخرى تقود :

ولذا فانه يتعين أن تبرز جماعة انسانية أخرى تقود الانسان على طريق « المعرفة » تحقيقا للهدف الذي خلق الانسان من أجله . ويتعين أن تكون هذه الجماعة الانسانية مسلحة بشطري طاقتها : الروحى والمادى . والتكون الروحى — كما كررت وأكدت سابقا — لا يوجد لأصحابه طفرة ، وانما هو ابن التجربة الحضارية العريقة ، والنمو النفسى الذي اتصل على مدى هذا العمر الحضارى الطويل .

د — من أين تخرج هذه الجماعة :

والتاريخ الانسانى يشير بنوعيته الى أصحاب هذا التكون الروحى : فهم أبناء هذا المشرق الاوسط الذين نشأت ، وانغرسست فى ارضهم الحضارات ، وانبثقت من ترابهم ، وعلى السنة مختاريهم الديانات ، وتمشيت تطوراتها فيهم جارية مع مراحل الحضارة فى تقدمها ، ومتناسبة مع خطوات تقدمهم النفسى فى ظل هذا التقدم الحضارى ، كلما استضاءت نفوسهم بنور من الهداية الى حقيقة وجودهم فمضى بذلك عصر وعهد ، وآن حلول عصر جديد وعهد جديد برز من بينهم رسول يقبض بيده قبضة من نور الله يجتمع فيها ما تبدد وتفرق من اشراق معرفة بالكون بعد أن كان قد رفع عن بعض المغيب ستر من ستوره ، فكانت رسالته تجميعا وترتيا وتنظيما للمعانى الهائمة فى الصدور ، فهفت النفوس الى دعوته

تعانق نفسه ، واستيقظت كل القيم التي كانت قد هجعت في ركن من أركان النفوس كأنها كانت تمر بدور حضانة ضروري لتفجرها في قوة قاهرة تدفع بالانسانية كلها في الطريق السليم الى الهدف الذي خلقت من أجله بعد أن انحرفت عنه .

ذلك هو تاريخ الانسان على ما هو معروف فوق هذا الكوكب . وما مضى من اقسام هذا البحث وما يتبعه يضيف الكثير الخطير الى هذا المعروف الذي لا يجادل فيه أحد . هي دورات اذن نسلم الواحدة منها الانسان الى ما بعدها . ونحن اذا نظرنا الى المنجزات الانسانية الحضارية فوق الارض باعتبارها سلسلة تترابط حلقاتها وتتعاقب ، تتكون التالية منها على أساس ما ينته السابقة ، فهي نمو لها ، وانطلاق منبجس عنها لولا وجود الاولى لتحولت التالية بدءا ، ولتأخر نمو الحضارة دهرًا ، اذا نظرنا اليها في ضوء هذا الواقع المشهود ، ثم قسنا الماضي منها الى الحاضر تجسدت تحت أعيننا وعقولنا ضالة الحاضر — مهما بهرنا مظهره — بالقياس الى الانجاز الذي اتته الماضي .

ونحن اذا جئنا الى تحديد هوية هذه الانجازات الماضية طلعتنا على حقيقة ثابتة : هي أنها من صنعنا نحن ، وليست من صنع غيرنا ، ولاحظنا ان انبعاثاتها على القرون الكثار الطوال كانت مقترنة بانبعاثات امتنا بعد فترة من الاستجمام الطبيعي الضروري لتجديد النوع قواه كي يستأنف مسيرته في صنع التاريخ الانساني .

فقيادة الانسانية كانت موكولة الينا أبدا دون سوانا ، وكل الظاهرات الحضارية التي وجدت على ظهر الارض كانت انشعابات وانثعابات عن تيار حضارتنا العريض الفياض .

ولن يبدل من هذا شيئا تأذى الغرب بالاعتراف بهذا الا على استخذاء وكراهية ، ولن يبدل منه محاولته اجتلاب الرضا لنفسه عن طريق تصنيع اصول حضارية أخرى في أراض بعيدة كل الدلائل تشير الى ان اجدادنا

قد وطئوها منذ القدم ، وتركوا على ترابها آثار أقدامهم ، ونقلوا إليها نورا من أنوار حضارتهم ، فانتشبت عنه بالمشاركة العاملة صور وفنون كيفت فيها البيئة الجديدة نماذجها وثمارها ، ولكنها ظلت دائما دون النبع الاصيل الذي استقتت من مائه أصلها وحياتها .

ولعلنا قد مررنا بنماذج لهذا التأثير ممثلة للتفاوت الواسع بين الثمار الناشئة عن بذور حضارتنا في بيئتنا ، وعن الثمار الناشئة منها في غير بيئتها .

فرؤيا « الغزالي » للوجود بشقيه : « المادة » و « الروح » باعتبار الاولى تجسدا منتظما لقوة الله الابدية التي لا تنتهى ولا تنفد ، وباعتبار الثانية مددا من « الروح الابدي » الذي يمتد الى غير امد ويتصل دون انقطاع على غير نهاية ، رؤيا الغزالي هذه بشقها الاول وحده معزولا عن نبعه الاول هي الانشعاب الدقيق المثل في « ابدية المادة » كما يقول بها « ————وذا » .

وليس في الوجود عقل يحترم نفسه قادرا على ان يتصور ان بناء ما ناشئا في الصين او في الهند بالذى يمكن ان يوضع بازاء اقل المعابد المصرية تركيبا او هندسة ، ولا ان سور الصين يمكن ان يوضع بازاء الاهرام . والسبق الزمنى البعيد للحضارات العربية ، ونهوض هذه الآثار فوق أرضنا قبل ان يتبدى في افق أي أرض أخرى أي شعاع حضاري يجعل كل ما جاء بعدها قبسا من نورها . وليس يقوم بعد الشقة حاجزا دون تسرب أصول حضارتنا الى أهل تلك الأرض .

ومن يعطفه التعصب الحاقدا على تصور أن بعد المسافة بين أرضين حائل بين انسياح الجنس الى الأرض البعيدة حاملا إليها بذور حضارته يسخر منه الواقع اليومي الممثل في هجرات صنوف من الحيوان البحرية أو الطائرة من أقصى أرجاء الأرض الى أقصاها بحثا عن البيئة الصالحة لخضانة النوع الحيواني وازدهاره أو إبعاد الخطر المهدد لاستمراره . كما

يسخر منه كذلك أنهم نقلوا عن الصين ما نقلوه ولم تكن وسيلتهم للاتصال بالصين في زمن النقل البعيد غير وسيلة الانسان الاولى في الاتصال بأرجاء عالمه بل انا نحن نقلناهم الى الصين .

كل شىء اذن يوحى بأن مقاليد الاستئناف الحضاري ملقاة الينا : رجعة من التاريخ الى طباعه وانتظاما منه في السير على قوانينه .

وتيار تاريخنا كله على كثرة ما تعاوره من المد والجزر ، والفيض والغيض ، يمتزج فيه العامل المادي بالعامل الروحي . فاذا كان علينا ان نعود الى ممارسة عملية البناء الحضاري فان هاتين الركيزتين لابد ان تؤلفا قاعدة سلوكنا ، واداة ترويض القوى الخارقة في الطبيعة حتى نستطيع ان نمضى بالانسانية على هدى وبصيرة وامان وصحة .

وقد رأينا من عبارات « الغزالي » السابقة ان الطاقة الروحية ليست صمام الامان في اقامة الحياة على اسس سليمة تخضع لمحاسبة الضمير الذي هو عين الله القائمة بين جوانحنا فحسب ، ولكنها الى ذلك قوة عاملة يمكن ان تستخدم في ترويض عاتى الطبيعة من حولنا ، كما رأينا في قدرة النفوس القوية على تفجير العيون واجراء الانهار واحداث الزلازل والاصوات الرهيبة ، وهى بعد طاقة اذا صفيت تفتحت على آفاق مسن المعرفة تقصر عن التحليق فيها الحواس التى هى الاداة البدنية الضرورية لتحصيل المبادئ الاولى للعلم المادي بغد ان ينظمها العقل ، ويخلص منها كليات يستخدمها في ترويض الطبيعة لخدمة الانسان .

وأحب ان انبه هنا الى اننا بحكم قصرنا عقولنا على المادة أصبحنا نظن ان كل ما ليس محسوسا فليس بمعقول : اي انه موضوع لا يخضع لعمل « العقل » ولا يمكن ان يكون موضوعا علميا . وهو خطأ . اذ ان « العقل » كيان وحده يبصر ويرى ويضئ ما قدمته الحواس كما يمكنه ان يبصر ويرى ويضئ ما تقدمه الطاقة الروحية ، فيما لو وضع

بين يديه ما عسى أن تدركه وتقدمه هذه الطاقة . فالعقل قوة بصيرة
تستطيع أن تهيمن على كل ما يقدم إليه من محصلات حسية أو روحية .
ومن هنا يأتى شرف العقل ومرتقاه باعتباره انبثاقه من جانب الروح
عملها تحويل روح كل شىء الى وحدة تدرج فى اطار قانون كلى ينتظم
هذه الوحدات ، أي أن عمل « العقل » ينتهى بموضوعاته الى الروح
الابدى القائم عند جذور كل أمر مدرك . لكنه لا تتم له عملية استخدامه
قدراته الا بعد أن تنهض الطائقتان الحسية والروحية بحياسة المحصلات
الاساسية التى تؤلف موضوع حكم العقل وميدانه .

وعلى ذلك فانه من الخطأ تصور أن « العقل » لا يعمل الا فى
محصلات الحواس : أي فى استخلاص احكامه من « المواد المجسدة »
فحسب ، وأن احكامه التى يصدرها فى هذا « العلوم » ، ولا
« علوم » سواها واذا كانت هذه هى النظرة الى رسختها مظاهر تقدم
مادي محض نعيشه آنيا فى ظل تحرك عقلى تقوده جماعة لم ترتق الى
تجربة الروح — بحكم دخولها الحديث المتأخر على ميدان العمل الانسانى —
فاننا بفرض حتمى من سبقنا الحضاري النفسى والمادي جميعا على غير
أهبتهم فى تقبل هذا الشق المادي باعتباره الحياة كلها ، فالواقع الضميري
الروحى الصارخ فى كياننا يضى بذاته علينا لونا من العيش الممزق
المتناقض بين المحيط المادي الفامر لكياننا الظاهر وبين الضمير الذى يعيش
فيينا يقظا واعيا ينتفض بين جوانحنا ويدلنا بتفسيره الكثير من وقائع
حياتنا — وقد مرت بنا النماذج — على انه قوة اعمل وأعمق ، واننا
بدون أعماله نفرق فى جهل نظنه علما ولا علم سواه . وآية هذا ان كل
ما يقدمه من حلول قائم على افتراضات نظرية تنهار بالجديد .

الباب السابع

صراعى مع القدر التاريخى

الفصل الاول

اداة جبارة يقاربها اقزام

اظن أننا قد اتضح أمامنا الآن المراءى واستضاء . ولعل قارئى قد أدرك السبب القائم وراء دراستى المطولة شيئا « لشهادة » الغزالى العظيم لهذا الكون ، وحكمة خلقه ، ووصل هذه الدراسة بالحديث عن « ديكارت » الذى يضعه فى مكانه الصريح من الفكر الانسانى . فبدأ صورة باهتة قميئة مسيخة ، ينعدم فيها التناسب ، وتتفاوت أعضاؤها خلقا وتكوننا بحيث يبيدها هذا التفاوت والتكوين كائنا مصنوعا ملفقا لا وجود له فى الحقيقة ، ولا مكان له فى الواقع الحى .

ولم أخرج الى هذا الحكم اقتحاما ولا مغامرة ، وانما خرجت اليه بالدراسة التفصيلية لما أخذه ملفق « ديكارت » عن نظرات الغزالى فنسبه الى من دعاه « بديكارت » ، والقيت فى كل مكان فى دراستى المقابلة النور الكاشف على الاصل والفرع ، وبينت التفاوت الصاعق بين غاية « الغزالى » من مسيرته الفكرية وغاية ملفق « ديكارت » ومرماه الذى انتهى اليه من « انتحاله » مسيرة الغزالى الفكرية ومنهجه .

فشك « الغزالى » الجبار الذى اداره حول الوجود كله ابتداء ، والذى اراد به الى « تحقيق الايمان الراسخ » بالقوة الابدية القائمة حقا وراء الوجود كله ، وشكه الجبار الذى اتخذه طريقا الى الزحف المكين الرزين الى « تحقيق المعرفة » الوثيقة الاكيدة التى تبلغ بالانسان الى مامن عقلى

يستطيع أن يحقق به وجوده الأكبر في حضانة « وجود كلى » أعظم ، هذا الشك يقابله عند ملفق « ديكارت » شك في قيمة « الحساب والجبر والبلاغة » ويهدف من ورائه الى ارشاد « الطالب » الى ما يشبه أن يكون سبيلا للتطرق الى كتابة عناصر « موضوع انشائي » : فالسلاح الهائل يحمله ملفق « ديكارت » لحرب خصم وهمى قمىء .

وخطوات ملفق « ديكارت » قبل ذلك الهدف الضئيل ، من اثبات وجود الله ، ووجود الله ، ووجود الروح ، ووجود ذات الانسان المفكر هي نفسها — على قصورها واضطرابها — منها وصورة تتبع لخطوات « الغزالي » في سيرة الى تحقيق هدفه البعيد . اما هذه الطريق الوعرة الشاقة فتقطع بمدعيها عند الهدف القزم الذي لا يتناسب مع المقدمة المنتحلة .

— بين مجتمعين :

راينا هذا في الدراسة التفصيلية السابقة ، وراينا معه أن مجتمع « الغزالي » الاسلامى الذي كان يغلى ويفور غليان القدر فوق نار عاتية من النحل والمذاهب والاهواء والفكر المصطخب والالحاد ، وتمزقه الصراعات بين هذه كلها — على ما يصوره الغزالي في كتابه « المنقذ » — حتى ضلت الاحكام ، واضطربت العقول ، وفسدت الضمائر : هذا المجتمع الذي عبر عصور النهضة الفكرية والاعتقادية كلها ، وتقلب فيها على جمر الشك ، وتمزق فيها وهو يطلب اليقين ، هذا المجتمع الناضج المجرب ، البريء من الخرافة الاعتقادية والاسطورية ، هو الذي أوجد « الغزالي » بشموخه الفكري وجبروته العقلى ، ومحصوله العلمى النامى الى اقصى حدود النضج ، وهو الذي حمل « الغزالي » على اختيار مذهب « الشك » سبيلا الى التحقيق ، والشك فى كل شىء بدءا مما لا يجرؤ العالم الضحل على الشك فيه ، وانتهاء الى أدق الدقيق فى الوجود الحى والجامد .

اما المجتمع الذى عاش فيه ملفق « ديكارت » فكان مجتمع البساطة والاستسلام

العقليين ، مجتمع الخرافة والاسطورة ، والدبيب المتحفز الى لقاء الجديد للانبهار به وهو يجد غيره قد ساد به وصح له الغنى والقوة فهو اليه عجل ، ومنه مفترف ، ولو وقفت كنيسته منه موقف الدافع له عن بعضه مما تراه خطرا على تاجها وسلطانها المطلقين .

واذا كان مجتمع « الفزالي » يفرض « الشك » في كل شيء ديدنا محتوما ، ويفرض التقديم « بالشك » في كل شيء منها سلوكيا ، وطريقا عقليا للصراع الفكري حتى يرد به المصلح الناس الى الجادة ، ويحملهم به الى الايمان بعد الالحاد ، والى اليقين بعد التردد ، فان مجتمع ملفق « ديكارت » لا يدعو الى شيء من هذا ، ولا يحمل اليه .

« فالشك » لهذا منهج غريب على الوسط الفكري الذي انتحل له ملفق « ديكارت » منهج « الفزالي » وفكره ، وهما فيه شتلة غريبة منقولة الى غير أرضها .

— جرائم بشعة في حق التاريخ :

رأينا هذا فيما مضى في كل خطوة ، وبذلك طلعنا على ما يمكن أن يعتبر أقبح فضيحة فكرية انسانية معروفة بأصولها وفروعها في التاريخ المعروف .

واذا كنا قد مررنا في اشاراتي الى القديم بانتحالات مشبهة لهذه « الانتحالات » ، بل بأوسع منها من حيث اتساع المدى وتراميه ، الا اننا لم تكن بين أيدينا نصوص المنقول وذاته بقدر ما هو قائم حتى اليوم بين أيدينا من نصوص المنقول وذاته وتواريخه وأصوله ومداخله الى المنتحل من فكر « الفزالي » .

وهذه الجرائم البشعة في حق التاريخ الانساني ، وفي حق الكرامة الانسانية هي السيرة التي درجت عليها طريقة السلوك الاوروبى في مواجهة التاريخ العربى ، وفي الاخذ بالسافر عن الحضارة العربية في القديم والحديث .

وهى من الوضوح والسفور لدى علمائهم وباحثيهم بحيث أبى الحياء والخجل على رجل منهم مثل « دريبر » إلا أن ينفس عن نفسه بمثل أقواله التى قدمت بها فى صدر من هذا الكتاب .

وهى تشهد بأن جماعته لا تزال ماضية فيها دأبا ، وفى قحة سادرة مستهترّة تقتضينا أن نرد عن التاريخ الإنسانى سهام عدوه المائل فى الناهضين بتهديمه فى ظل « التقدم المادى » الحاضر باسم « البحث العلمى » ، و « النقد الحديث » ، وباسم « التجديد » .

ولو أن طه حسين حمل نفسه على العمل الجاهد شيئا فى سبيل تحقيق تاريخ علمى فقرأ « ديكارت » بدلا من القناعة بالنتف الصحيفة التى تتناثر بين أيدي عامة القراء فى كل مكان ، لاستطاع حتى بذكاء الرجل المتوسط أن يضع فكر « ديكارت » مكانه الصحيح وإن يتبين له ما فيه من عدم التناسب ومن نقص الانسجام ، ومن التفاوت فى استخدام الآلة الضخمة الهائلة فى تحصيل الهدف القزم الضئيل الذى قام يحارب له ، ويسعى إليه .

فالمقدمة التى قدم بها « ديكارت » للدخول على منهج « الشك » والاسباب التى ساقهما خلالها لتبرير دخوله على هذا المنهج يضعان قارئه من أول المطاف أمام مفكر ضئيل ، والخروج من هذه المقدمة الحبيسة الى انتهاز « الشك الشامل » والمتطاول الى كل أمر فى الوجود ، والرامى الى الخروج من معالجة أخطر القضايا فى الفكر والوجود الإنسانين الى تكوين الايمان بها ، يضع تحت أعيننا طفلا لم يكد يعدو الخوض فى المياه الراكدة على شاطئ قناة ، حتى راح يدعى أنه بالتجربة التى كسبها من هذا الخوض الراكد أصبح يسبح فى محيط عاصف لا شواطئ له فى قدرة خارقة لا تنهى الا لجبابة الفكر الإنسانى ، ولأصحاب التجربة الصوفية الطويلة التى تستغرق الأعمار والقوى القاهرة للاحساس وللذات . والتناهى بين صدر البحث وعجزه ، وهذا الخل ، من الوضوح

الصارخ بحيث كانا جديرين بأن يلفتنا طه حسين فيما لو طالع شيئاً « ديكارت » ، بعد أن شاهد ما شاهده في مؤتمر العلوم التاريخية في بروكسيل سنة 1922 ، وبعد أن سمع اسم ديكارت واسم « وولف » وغيرهما تتبادلها الشفافة مقترنة بعبارة « منهج ديكارت » والتوقف طويلاً عنده .

ولعله لو كان قد كلف نفسه قبل هذه الحقبة من عمره وهو طالب بالازهر ، يحصل العلم بجمرة الشباب ووقدته ، وفي حماسة الاقبال في تلك السن المثالية على تحصيل ما يقيم بناءه العلمى والعقلى ، لو كان قد كلف نفسه في تلك الفترة الشفافة من العمر تحصيل ما كان جديراً بأن يكفل له النجاح في العالمية « المحددة » التى كان يطلبها فلعله كان قد قدر له أن يقرأ شيئاً « للفزالى » العالم المتصوف الذى خاض من بين العلماء عامة أخطر تجربة انسانية خاضها رجل لتحقيق الاسس التى يقيم عليها أحكامه ، ويبنى عليها نتائجه ، ولعله لو قدر له ذلك ثم وقف في مؤتمر بروكسيل على ما وقف عليه لعرف التفاوت المحقق بين صدر منهج « ديكارت » وعجزه ، ولادرك في غير عنت مصدر هذا المنهج ، ولعرف منبعه الفدق ، المواريث في غير كزازة ، الريان في غير بخسل لكنه كان قد اختار الطريق السهلة ، وكان فوزه الصحفى الحبيس في دائرة السادة المؤثرين النافذى الكلمة ، وأصحاب الامر ، القادرين على النفع والضرر ، والبعث والحبس هو بدء منطلقه الى الحياة ، والعامل الذى لقنه الدرس الرديء الهادى الى وجوب تحصيل الشهرة عن طريق مناهضة ما عز عند الناس ووقع عندهم موقع القيمة والنفاسة ، فهو يهاجم المع الرجال بدءاً من سعد زغلول والمنفلوطى وشوقى ، وهو بذلك يناهض أئمن ما مثله هؤلاء الناس في حياتهم ، حتى اذا بلغ مرحلة العمل الذى فتحه له هذا النهج ، لم يكن له الا أن يتم على الطريق والا أن يواصل عليه تقدمه : السياسة هى نفسها ، والانتقال في هذا المنزل يسير ، والتهايى عليه ، كلما تقدم صاحبه خطوة أسرع وأخطر وأعجل . فمن

الهجوم على الرجال وما يمثلونه من قيم عزيزة ، الى الهجوم على
المقدسات فى التاريخ وفى العقيدة .

والمصفقون له فى مرحلة الانتفاع به ، مرحلة العمل الاولى ، هم الذين
كان عليهم أن ينجدوه فى مرحلة انتفاعه بهم فى هذه المرحلة ، جزاء بجزاء ،
وقسطا بقسط . وقد قدمت فى هذا خطاب اهدائه « فى الشعر الجاهلى » الى
عبد الخالق ثروت « وأشير هنا الى رسالته التى أدرجها فى مذكراته الى
عطوفة رئيس الجامعة « أحمد فؤاد » طبعا وكانت على بساطتها السر
القائم بتنفيذ رساله الى فرنسا (1) .

فكأن قدره اختار له أن يملأ آذان الناس بالدوى العقيم بدلا من أن
يملأ قلوبهم بالنغمة الخصبة ، وبالطنطنة الفارغة ، بدلا من أن يتسرب الى
افئدتهم وعقولهم بالحقيقة الحلو ، فملأ الرجل كتبه قثشا ، ورفع
فى أعين الناس غبارا معميا ، ولم يستطع أن يعطى الناس من قدره الا ما
وهبه قدره له .

هذه الديماجوجية التى اعتمد عليها طه حسين فى بناء نفسه نشأة
ومدخلا الى الحياة هى التى اعتمد عليها فى تكوين مدرسة له ينشئها من
العدم انشاء ، ويأخذ نفسه بتثبيتها فى مراكز تتسلط فيها بعد أن يرهاها
ويكبرها على الجامعات ، تهيمن فيها تحت شعار : الالقاب والطنين المصنوع ،
على النشاطات الفكرية فى مصر ، وتمد أذرعا مد الاخطبوط الى مناحى
النشاط فى العالم العربى .

ولست هنا بصدد ذكر الاسماء ، فما عليك فى سبيل تحصيلها الا
أن ترجع الى المؤهلات الاولى لمدرسة الرجل فى نواحي الحياة العامة ،

(1) انظر فى هذا الفصل السابع من « مذكراته » (ص 75) والفصل
التاسع (ص 101) وسترى أن مجلس الجامعة كان يعترض سفره الى
اوروبا لعلتين : الاولى أنه لم يحصل على الشهادة الثانوية ، والثانية :
عاهته . ولم يتغلب على هذه العقبات الا ضغط أحمد فؤاد .

فهنالك سيصعقك أن فلانا كان الأخير في صفوف دراسته أو نحو ذلك ،
وأن اسمه في ذيل قائمة الخريجين ، وأنه لم يلبث خارج هيئة
الدراسة الجامعية إلا الفترة التي تسمح بالتسلل به الى الجامعة في صمت
تأمري يضمنه له ما أسبغ عليه بعون من حاميه من شهادات علمية
عليها .

وبهذه الوسيلة النقاذة كان طه حسين يخلق طائفة لا تعيش الا
بالولاء له والاعتماد التام عليه ، والشعور بالتلازم بين وجودها ووجوده .
فهي لاتنى تتشدد باستاذيته ، وهو لا يتحدث الا عن تلاميذه . وهكذا
يعيش الاستاذ في عقول طلبة الجامعة بفضل أعوانه فيها ، ويكبر هؤلاء
الاساتذة عند الطلبة بفضل انتحالهم شرف طه حسين لهم .

وهذه هي العاهة التي تضرب في أسس التكوين الجامعي ، وتجترف
البحوث الجامعية فتنحرف بها الى التفاهة ، والتكرير ، والخلط ، والتردي
واضاعة التاريخ باسم العلم وكتابة التاريخ .

ولعل أعداء التاريخ ما كان يمكن أن يكون لهم من الاثر الفادح
الهدام ما هو قائم في حياتنا لولا طائفة المرتزقة الذين أقحموا على العلم
في جامعاتنا دون كفاية فهم لا يجدون لهم قواما عقليا ذاتيا يمكنهم من القيام
لمهامهم في العلم الذي رموا في ساحته رميا دون استعداد طبيعي أو
محصول يساعدانهم على النهوض بعبء الامانة العلمية الثقيلة التي تنوء
تحتها اكتاف القادرين فضلا عن العاجزين .

وهم لملء الفراغ الذي وجدوا أنفسهم يتيهون في ارجائه في الجامعات
حين لا يجدون ما يقولونه ، وحين يعجزون عن مواجهة طلبتهم في الجامعة ،
وزملائهم من القادرين ، يلجؤون الى الحيلة في سد الخلل ، وفي سبيل
الاحتفاظ بالكبرياء الكاذبة للمنصب المفصوب ، وبالعيش الرخي المكسوب
بالعجز ، فيسرقون ما عند غيرهم مما استطاعوا سرقة محاولين تغطيته
بالخلط المشوه بما عند المستشرقين . وهم في عمى ضميري وعقلي يجنون

بهذا على تاريخ أمتهم — ان لم يكونوا دخلاء على نسبها بحكم الاندساس والتسلل المعروفين في التاريخ — وفي محاولتهم لتكبير أنفسهم ، شربوبا الى سمت المنصب الذي القوا فيه القاء .

وبذلك حمل ضعف الشخصية العلمية معول الاستشراق الهادم الى تاريخنا ، وصار منا وبيننا دعائه ، ومنكروه بثياب « العلم والبحث والتخصص » . وهي صفات تمر بك صفوفنا في سياق أقوال هؤلاء المستنجدين بالمستشرقين في محاولتهم العيش في الجامعات وفي السوق .

— طه حسين في حقل العمل العلمي :

ومن أبرز الشخصيات التي عاشت ، ومكن لها فساد الحكم ، واستغلال السياسة من العيش باسم العلم والاستشراق طه حسين . وقد رأينا فيما مضى الأدلة الحاسمة القاطعة في هذا .

واذا كان للمستشرقين بضاعة يقدمونها ويتسللون من ورائها الى تحقيق مهمتهم في هدم تاريخنا لقطع الطريق على مستقبلنا فان طه حسين لم يكن له منها شيء ، فلم يعرف عنه خوض أي خوض في حقل خاض فيه المستشرقون ، وانما كان يتوسل باسم الاستشراق ، وبما عنده لينتهي الى تأكيد ما أراد المستشرقون الى تأكيده ، او الى ترتيب أحكام قاطعة على ما لم يكن المستشرقون يتجاسرون على الخروج منه الى مثلها ، منتحلا في ذلك علمهم : كما صنع في قضية نفى نسب العرب الى ابراهيم ، وفي قضية انكاره تعلم اسماعيل « عربيته » من جرهم العاربة . وقد رأينا في مناقشة النيابة اياه في تلك القضية الاخيرة عجزه الكامل عن تقديم اسم مرجع واحد لمستشرق أو غيره يساند دعواه وزعمه التباعد بين العربية الشمالية والعربية الجنوبية في عهد اسماعيل ، كما رأينا غفلته الساذجة عن لمح التطور الذي يمكن أن ينزل باللهجتين خلال الوف السنين التي أقر بأنها مضت بين عهد اسماعيل وعهد ابي عمرو بن العلاء ، أو قبله بكثير ، فيباعد بين اللهجتين الناميتين في رحاب بيئتين متباعدتين ،

وجماعتين تختلف وجوه حياتيهما وتتمو كل نموها المباين للآخرى فى وسطها الخاص بها . هذا وهو الذي يقدم الدليل عليه فى تخطيطه عند الاستدلال بالسريانية فى بعدها عن العربية ، هذا والسريانية فى انفراعاها عن أمها البابلية أحدث انفراعا من أصلها البابلى من العربية انفراعا من أصلها الجرهمى القديم ، وأقرب الى بيئة الأصل بل ألزم له .

وقد قدم ذلك القدر من المعرفة الأستاذ (نور) المحقق وهو الرجل الذي لم يدع فى القضية تخصصا أو شبهة ، وإنما كان يسترشد فيه بالمنطق العام ، ويذهن الرجل المستنير ، فهو الذي استدرج الأستاذ الجامعى الكبير ، الكثير التشدق بعبارات مثل « البحث الجديد » ، و « الشك المنهجى » ... الخ الى الاعتراف بأن تطور « العربية الشمالية » المستعمارة من « العاربة » لابد أن يكون قد باعد بين صورتيهما الحاضرتين بعضهما وبعض ، وبينهما وبين الام التى انشعبتا عنها . فإذا كانتا اليوم مختلفتين — هذا على افتراض الصحة فى منطوق المستشرقين للجهة اليمنية التى عثر على نقوشها الى اليوم — فهذه هى طبيعة الاشياء .

كان هذا الرجل من أخطر الادوات التى استغلها الاستشراق فى ضرب تاريخنا وتراثنا . فقد برع الرجل فى تحويل تيار الشهرة التى حصلها عن طريق خدمته السابقة واللاحقة لأصحاب النفوذ السياسى ، وهم أنفسهم المشرفون يومئذ على الجامعة ، الى ظاهر علمى لم يتأهل له بعدته ، كما رأينا .

ثم انه كان فى مجاله الجديد قادرا على استغلال منصبه استغلالا بعيدا ، فعمل على أن يوجد لنفسه طائفة ضخمة — من حيث العدد — من الاتباع استلهم ممن وقعوا فى طريقه من ضعاف العقول . فكان يلتمسهم من بين طلبته المتخلفين بعد أن يأمن جانبهم ، فيكبرهم بالشهادات بعد التخرج ، ثم يضعهم فى الجامعة مراعىا دائما تقديمهم فى

سلم هيئة الدراسة ليكونوا أعون له على العمل في تحطيم ما كان يسمى الى تحطيمه عن طريق التزامهم التبعية لما قدمه فيكبر بهم ، ويكبرون به ، وانهم ليكيلون له الثناء على ما أسدى للعلم ، ويكيل هو بدوره لهم الثناء على ما تفوقوا فأحسنوا التفوق ، وهم في خلال هذا وذاك ينشرون بين عقول الطلبة الغضة ما أخذوا عنه خالطين له بما أخذوه من غيره في تعثر قد يجعل من هذا الخليط كيانا متناقضا . لكنهم لم يكونوا من حساب أنفسهم أو من حساب التاريخ ومؤاخذاته بحيث يقيمون لمثل هذه الاعتبارات وزنا .

وانى لاشير في هذا المقام الى أن ضجيج هذه الطائفة وعجيبتها باسم « طه حسين » ابقاء على أنفسهم وعلى مستندهم في الوجود الوظيفي والفكري وفي النجاح المادي ، مضافا اليه التبدل السياسى الذي حل بمصر منذ سنة 1952 ، هما العاملان الجذريان اللذان أبقيا اسم طه حسين في السوق بعد أن كان قد طرد منه نهائيا مذ ظهر كتاب « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » في سنة 1950 ، وبعد أن نشرت جريدة « الاساس » القاهرية بقلمى مقالين في مطلع سنة 1951 واجهت الرجل فيهما بحقيقته ، وهو في عز سلطانه وزيرا بوزارة الوفد الاخيرة .

وكنت اذ ذاك مدرسا بكلية الاداب بجامعة القاهرة فطلب محاكمتى رسميا ، وتم له ما اراد ولكن لجنة التحقيق بعد مواجعتى في جلستين طويلتين قضت بأن « ما كتبه انما هو من قبيل النقد المباح الذي لا يواخذ عليه صاحبه » .

كنت قد طردت قبل ذلك آراء طه حسين من الجامعة ، ثم جاء « تاريخ الشعر » فطردها من السوق ، ثم كانت الواقعة الاخيرة ، فأجهزت بها على ما كان قد تبقى له من اسم عند غير المتخصصين حتى لقد اقبل بعضهم على مهنتا بانى سأكون « عميدا للادب العربى » بعد

سنتين اثنتين . ونفصت غبار هذا السخف عن أرداني فلم أكن تاجر القاب
أو عاشق نفوذ . إنما كنت أعيش للحقيقة العلمية ، وأترك ما وراء ذلك
حتى رزق أولادي لله . وكنت بذلك سعيدا راضيا .

لم أكن أهتم باللقاب ، ولا بما يترتب عليها فحوربت في طريقى
الى الدكتوراه أربعة عشر عاما ، وأنا الاول المعترف بامتيازته في سنى
دراستى كلها ، وأسبق زملائى الى الحصول على الماجستير فى بحث
كان موضع فخر الجامعة ومن فيها وهو مطبوع بين أيدي الناس تمكن
موازنته بأي أثر خرج من الجامعة للدكتوراه فضلا عن الماجستير . وقد
وضعت هذه الحرب الشخصية دبر أذنئ ومضيت فى طريقى استوفى البحث
وأوسع دائرته ومداه وخطره وانتظر فى غير ملال الثغرة حين تسنح فى
السور المسدود الذى رفع فى وجهى طوال تلك السنين بالحيلة الوغدة
والتدبير الخبيث . ولما عنت نفذت منها بكتاب « تاريخ الشعر » فى سنة
1950 .

الفصل الثانى

الاستشراق ينزل الى الساحة

ومن يومها عرف الاستشراق أن رجله الاول فى الشرق والغرب قد
غاب نجمه ، وأن عليه أن يخوض معركته بنفسه فعاد الى خوضها بأقزام
من أشباه بلاشير وأقرانه ممن كانوا لا يحسنون يوم لقيناهم فى قاعات
الدرس بجامعةهم فهم قاعدة نحو عربية ، أوفقه عبارة عربية بل ادراك
معناها القريب .

فلقد كانوا جيلا من أقزام المستشرقين حقا وجد نفسه يتصدر معركة
تاريخية لرد الاعتبار الى ما بنى أسلافه من عمل خلطوا فيه بحصافة بين
الحق والباطل حتى يسوقوا هذا مبررا بصدق ذاك . لم يكن لهم من قواهم
الخاصة ما يعينهم على خوض غمار معركة بدا فيها الحق — بعد احتجاب —

منيرا طلقا فراحوا يتدارون وراء العبارات الخادعة التي سبق أن استغلها طه حسين لمخادعة البلهاء من أمثال : « البحث الحديث » و « النقد الحديث » و « النتائج العلمية » ، وانطلقوا الى ما أثير من قضايا اثبتها « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث » يحاولون الاعتراض عليها فى توار خبيث خائف ، كقضية « قدم اللغة العربية » ، و « قدم الشعر العربى » ، و « قدم التاريخ العربى » و « قدم الحضارة العربية » ويرجون بهذا الى اثارة غبار من الشك حول « تواصل التاريخ العربى » الذي اظهرته فى كتاب « تاريخ الشعر » ، فبدت ضآلتهم صارخة بازاء الحق المبين .

— اقدامهم على الدراسات الادبية :

وكانوا من قبل ذلك لا يجروئون على الارتشاء فى خضم الدراسات الادبية الصرفة للنص العربى شعره او نثره لان التذوق الموروث فيها هو الاصل ، ولان الادراك العميق لمرامى النص رهن بالقدر الراسب فى النفس من متخلفات التسلسل عبر الاجيال من مدارات معانى الفاظه فى الجنس الذي خلق لغته ، ودرج على تنميتها مع درجات نموه ، ونمو حضارته .

لذلك كانوا يتباعدون عن الدراسات الادبية للنصوص العربية ، ويقفون عند ترجمات سطحية ساذجة لتلك النصوص التى تجراوا على نقلها الى لغاتهم ، معتمدين فيها على الشروح المقترنة بها . ولما ظهر « تاريخ الشعر العربى » وجدوا فيه معالجة جديدة انتقلت بالدراسات الادبية للنص عن تلك المجالات التهويمية المنفوشة فى غير بر الى مناحى عقلية تستند الى ارض صلبة من الدراسة الصوتية للفظ فى دلالتها على معناه ، وفى مساندتها المضامين الشاملة للجملة والمضمون العام للموضوع ومن دراسة النص على ضوء التساند بينه والتاريخ ففتح هذا المنهج الجديد فى وجوههم ابوابا كانت دونهم مغلقة فارتموا فيها ارتماء المغامر

وانقلب الامر عند بعضهم الى غموض الفلسفة التي لم تنضج في قلوب أصحابها أو الى تعثرات مردية حينما جاءوا الى الاستدلال التاريخي .

حتى لقد قرأنا لهم أن عمر اللغة العربية لا يتراجع بدؤه الى أبعد من سنة 328 ميلادية ، وهو تاريخ نص « النمار » ، وأن تدرجها التكويني كان لا يزال متصلا حتى سنة 568 م ، أي قبل مولد محمد صلى الله عليه وسلم بثلاث سنوات . ومعنى ذلك أن لغة « القرآن الكريم » يوم راح ينزل كانت لم تتم بعد تكويناً ولا قدرة على التعبير عن الحاجة .

وكنتم قد تتبعتم تاريخ تطور الخط العربي خلال تاريخه الطويل العتيد في كتاب « تاريخ الشعر العربي » بدءاً من مرحلته التصويرية حتى انتهائه الى خط الجزم الاخير الذي ثبت عليه فراح هذا « البلاشير » يتمحك بالدراسات الاخيرة عنده لتطور هذا الخط ليخرج الى النتيجة « العلمية » المضحكة التي قدمتها لك الان لعمر « العربية » .

وبذلك لا يكون الشعر العربي المنسوب جاهلياً قد وجد قط ، ولا يكون الشعر الاسلامي الا شعراً نما طفرة غير طبيعية قبل أن يتم للعربية تكوينها ، ويكون كل ما ساقه العرب عن تاريخ الصورة الاخيرة من خطهم ، وعن تاريخ جاهليتهم ولغتهم لغوا باطلا اخترعه متأخروهم للحاق بالشعوب ذات التاريخ كما قال طه حسين لأصحابه .

واذا كان طه حسين قد تاب عن هذه الانحرافات وارتد عنها الى غير رجعة ، وراح في آخر أيام نشاطه يبشر بما أخذ عنى ، ضارباً صفحاً عن الماضي ، متخذاً سلعة لتجارته الرائج الغالب — على المؤلف من عاداته — فان المستشرقين أبوا ابناء الفريق الا الاستمساك بالقشة التي مدها لهم الرجل الغائص الى الاعماق ليعيشوا بها مغالطين ، واعتقد ان في هذا المنحى نهايتهم .

— كيف تقدر أعمار اللغات :

ان اللغات تقدر أعمارها بمثل ما تقدر به أعمار الأشجار : بجذورها

وأصولها ، وبطبقات جذوعها وقدر تراكب تلك الطبقات ، وبقدر امتدادات عروقها في الأرض ، وتغضنات قشورها وتركيباتها . بل ان اللغة لادل بذاتها ، وبما لها من خصائص ، وما في تكوينها من اشارات ، وبما لها من وسائل لا يصل المعاني مباشرة وغير مباشرة ، على أعمارها من الاشجار . ومن غفل عن هذا غفل عن أول الخطوات وأبلغها في التعرف على قيمة اللغات فضلا عن أعمارها . ونحن لهذا نجد أنفسنا بازاء أقزام دخلوا على دراسة لا تتناسب مع قدراتهم ، ولا مع محصلاتهم .

— أبواق :

ومن الطريف جدا أن يأخذ بعض الجامعيين هذا الهراء فيقرونه علما محترما قال به المستشرقون المتخصصون فهم يأخذون عنهم، ثم لا يلبثون فيما كتبوه وأدرجوا هذا السخف البين في مقدمته وفي ثناياه أن يعودوا الى ادارة اقفيتهم فيثبتوا للشعر الجاهلي ماضيا يرتد الى ما قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة أو الى ما هو أبعد من ذلك تاريخا . وبذلك يقررون أن هذا الشعر الناضج تمام النضج وزنا ، وأداة تعبير ، ولفظا ، وبيانا ، ونحوا ، وصرفا ، واشتقاقا ، وانتظام قياس ، وبعدا في دقة دلالاته على معانيه وموضوعه : هذا الشعر بكل دلالاته ، قد كتب في ذلك العهد البعيد باللغة العربية المستوفية لكل شرائط التمام هذه ، على حين أنهم هم الذين يقررون في نفس الصفحات أنها لم تكن قد صارت لغة بعد ، وإنما كان يجري تكوينها هناك ، وكان صنعها لا يزال يحبو بها بين العرب المسيحيين على حواشي الشام مع الكتابة العربية الناشئة . والاطرف من ذلك كله أن أحدهم أبى إلا أن يزيد من اثبات علمه وسعة هذا العلم فراح يقرن تاريخ نشأة الشعر الجاهلي بعام دخول قصي بن كلاب مكة قبل الاسلام بمائة وخمسين سنة ، وما تبع دخوله من امتداد سلطان قريش ، وسيادة لهجتها ، وانتشارها بين العرب انتشارا جعل الشعراء الجاهليين يكتبون في هذه اللهجة أشعارهم فأضاف بذلك ضغثا على إبالة ، الشعر الجاهلي نشأ تاما قبل الاسلام بقرن

ونصف القرن أي في نفس العام الذي دخل فيه قصى مكة حذوك النعل بالنعل وكتب بلغة قريش التي سادت في الجزيرة ، وطردت سواها من اللهجات وراح الشعراء يكتبون فيها أشعارهم في نفس العام أو حوله : هكذا دون تمهيد ، ودون تدرج يتصل بحكم قانون الطبع والتطبع عقودا من السفين بل قرونا ، وبذلك تكون لغة قريش قد قويت فجأة ، وانتشرت فجأة ، وثقفها الشعراء فجأة ، وكتبوا فيها شعرهم فجأة ، وخرج فيها شعرهم تاما كاملا فجأة . ثم انه نسي في غمار غرقته في هذه المفاجآت انه يقرر مع المستشرقين ان العربية كانت حتى ذلك الحين لا تزال تتخبط في مهاد تكونها الاول لم تكد تخرج بعد من مرحلة « نص النمار » النبطي المشهور .

ولكنه أسلوب من أساليب تفكير تلك الطائفة التي حشدها طه حسين وأقحمها اقحاما على الجامعة ليعيش نفوذه فيها على اكتاف الاقزام ولو قتل الجامعة . يستنجد ببلاشير الصليبي العاجز ، لانه لم يجد الى الترقى في الجامعة وسيلة الا الزلفى الى أصحابه بمعارضة قولى بقدم الشعر الجاهلى ، ثم يحاول الاتكاء شيئا على غيره ثم على بعض نفسه ان كان له بعض فيدور حول نفسه كالنحلة الدائخة ثم يترنح ويسقط في هوة الجهل والعجز اللذين اقحماه على الجامعة .

وهو في هذا كله لا يعرف يهدم تاريخ أمته ، ويصغر أمجادها ، ويجوز على الحقيقة ، وينحرف بأذهان الشباب الفضة التي أوقعها سوء طالعها بين يديه ، ويكبر أقزام المستشرقين ، ويعمل في خدمتهم لانه لا سبيل له الى العيش بنفسه ، ولا قوام له فهو يستنجد بغيره ، ويكبر هذا الغير ليعيش باسمه ، وباسم الاتفاق معه في الرأي « والعلم » ، تماما كما فعل استاذة من قبله في الاستنجد بالمستشرقين عندما قال بمخالفة لهجة اليمنيين للهجة الشماليين ، والاستاذ لا يعرف فرقا واحدا بين اللهجتين ، ولا يعرف مرجعا واحدا يرتد اليه بمزاعمه العراض للتفريق بين اللهجتين في عهود متأخرة فضلا عن التفريق بينهما في عهد اسماعيل .

هذه السياسة التي اختطها طه حسين في اكبار عمل المستشرقين ،
والطنطنة به ، وفي ايهام قرائه انه لا يتابعهم في الرأي فحسب وانما
يشاركهم في عملهم ويزيد على ما عندهم ، هي الطريقة التي تابعه فيها من
رمى بهم الجامعة ومن صاروا بعده يقودون أمور البحث فيها بحكم
المنصب .

وقد تعرض طه حسين كما رأينا لما لم يعد نفسه له بأدواته وبوسائله
وواجه التاريخ العربى ثم الاسلامى بالتخريب الذى بدأه فى « فى الشعر
الجاهلى » صريحا مسفرا ، يبنى على شك ادعى أنه استمده من
« ديكارت » ، مع تضمين أقواله ومقالاته الوحى بأنه قرأ « ديكارت » ،
وقد قدمنا الأدلة الدامغة القاطعة على انه لم يقرأ شيئا من « ديكارت » ،
ثم حاول أن يذهب فى تصويره ما يدعى بمنهج « ديكارت » مذهباً يفرى
بمتابعته فى لقاء « الخبر التاريخى » فراح يقول بأن التقدم الاوروبى كله
انما بنى على أخذ المؤرخين الاوروبيين ، والعلماء الاوروبيين بهذا
المنهج .

وقد رأينا أنه قال ذلك مغامرة ، واستنتاجا عفويا فهذا المنهج الذى
دعى بمنهج « ديكارت » لم يطبقه المؤرخون الاوروبيون على تاريخهم ،
ورأينا أنه يوم ذهبت قلة ضئيلة منهم الى الاستنجاذ بالشك الديكارتى
« زعما » صيروا التاريخ الاوروبى الى « عدمية » انتسفت التاريخ
انتسافا حتى لقد نهض علماءهم الى التضافر حول رفض « التساؤلية
التاريخية » رفضا قاطعا ، صارخين فى وجهها : فلتذهب « التساؤلية
التاريخية » الى الجحيم فمن الممكن كتابة التاريخ . وفى هذه العبارة
الفصيحة الاعتراف المر بأن انتهاج الشك المسبق فى الخبر التاريخى منهج
يجعل كتابة التاريخ عملا غير ممكن ، اذ أن الخبر بطبيعته وبتعريفه المنطقى
قابل للصدق وللكذب . فالسبق اليه بالتكذيب نفى للصادق منه وللكاذب
جميعا ولا تاريخ اذن .

الفصل الثالث

دوران الشك حول التاريخ الاوروبى ضرورة علمية :

واحب ان اعود الى القول بان مثل هذا الشك الذي كان من الجائز والسائغ ان يثار حول التاريخ الاوروبى لم يكن له مسوغ ان يثور حول التاريخ العربى . فقد راينا ان الحالة البدائية التى عاشت التاريخ الاوروبى فاختلطت فيه القصة بالخبر ، وكيفت فيه الوقائع تكييفنا اطلق للخيال العنان فى تصوير التاريخ فلم يصبح تاريخا ولا شبه تاريخ . هذه الحالة لم تكن حالة كتابة التاريخ العربى قط فى اى مرحلة من مراحل كتابته منذ القدم حتى احدث عصوره . فلقد نشأ التاريخ العربى القديم على هدى فكرة ذاتية نابعة من صميم الشعور بوجود استبقاء العلم تراثا حضاريا يسلمه كل جيل الى ما بعده . وكان هذا الحافز على كتابة التاريخ هو نفسه الرقيب العتيد على صدقه ، لانه لو مسه الكذب او المبالغة لكان غشا للاجيال التى كان كتاب التاريخ والعلوم يحرصون على تأمين وصول صدقها الى من بعدهم . والتاريخ بمعناه الحق قد نشأ فى الواقع انفراعا عن تدوين المعارف الانسانية عن العالم وتفاعله مع الحياة الانسانية سلبا وايجابا . فالنية الطيبة تسبق العمل ، وتسهر على نظامته .

وكتابة التاريخ العربى قديمة قدم الحضارة العربية المنبسطة على جميع بقاع العالم العربى الممتد من اقدم العصور على مواقعه الحالية ، بل يتجاوزها الى اواسط آسيا وشبه جزيرة ايبيريا .

والملاحظ ان مؤرخينا القدامى لا يعالجون تاريخ علمهم الاقدم الا باعتباره وحدة متماسكة تنبسط على بقاع العالم العربى القديم كلها . فحديثهم عن علم (ادريس) او هيرميس او توت ، وعن ترسب بقايا

هذا العلم في مصر والعراق ، تقدم لنا توازنا عقليا ونفسيا أبعدا التاريخ عن الوقوع تحت ضغط العصبية المحلية ، وعن التأثر بالمضاعفات الناشئة عن هذه العصبية .

ولم يكن للحضارة الانسانية في مراحلها الاولى — وهى حضارة عربية خالصة — منافس يدعو مؤرخيها الى التوقف للنظر فيما عملوا هم وعمل غيرهم ، والمقارنة بين حضارتين أو تيارين تاريخيين متناهضين أو متنافسين مما عسى أن يخلق العقد والمركبات النفسية التى تقضى بالانحراف عند كتابة التاريخ .

ولقد طال عمر هذا التفرد الحضاري بالعرب طولا تقررت معه لكتابة التاريخ أصول رسخت بالنفوس ، واتصل عملها ، وأصبحت موروثة ضميريا يحصن النفس عن الانجراف فى تيار التعصب حتى بعد أن دخلت على التاريخ اجناس مغايرة ، لم يكن لها من الماضى شىء ف راحت تنتحل لنفسها ماضيا حرمت منه بحكم التأخر التاريخي ، وكان انتحالها لماضى مصنوع عاملا يمكن أن يحرك فى قلب المؤرخ العربى شعورا متناقضا مع ما اعتاده عند مواجهة التاريخ . لكن هذا الميراث الضميري العريق المبلور لمفهوم التاريخ وخطره عند المؤرخ العربى وقف بينه وبين الانحراف حاجزا ثابتا يرمى به على الانصاف المبالغ فيه خاصة عندما كانت تغيب عنه بحكم عوامل الزمن المبلى للذكرى وللذكريات الواضحة ، والعاصف بالاصول التاريخية البعيدة ، صور تلك الاصول .

ومن هنا نجد المسلمين — وبين ايديهم من ماضيهم القديم بعضه — (كما يبين المسعودي فى نص مضى) يلجئون فى اكبار افلاطون وأريستو وغيرهما من اليونانيين ، ويعتبرونهم الاصول والينابيع على حين ان ابن سينا يصحح بعض منطق أريستو على ضوء منطق « المشرقيين » ، وعلى حين كانوا حين يعرفون ان افلاطون قد تلقى اصول معرفته فى مصر ، وان الفلسفة اليونانية النظرية قد خرجت كلها من برابى مصر . ولا اكاد أتردد

فى القول بأنهم كانوا يعرفون من أصول ما دعى بهندسة اقليدس فى أوروبا ما نعرفه نحن اليوم بحكم الدليل العملى والكشف الصلب للوحات العراقية التى وجدت مسجلة عليها هذه النظريات الهندسية .

فلقد كان بين أيدي هؤلاء العلماء من بقايا تلك الاصول ، ومن تجسيدها تطبيقا فوق سطح الارض ما يتفهم على أصول ما انحدر اليهم منسوباً الى اليونان .

كانت روح الانصاف المبالغ فيها هذه فى المؤرخ العربى أثرا عريقتا امتزج بنفسه وجرى فى دمه فارتقى بانسانيته فوق المناسبات والعصبيات التى تمرض التاريخ وتقتله فى أيدي أبناء هذه الشعوب المتأخرة النشأة ، المحرومة من الماضى ، الناعرة فى حسد وحقد الى ماضى الامة العريقة فهى تسعى جاهدة الى قتل تاريخ أصحاب التاريخ ؛ كما تسعى جاهدة الى انتحال تاريخ لها مصنوع يردها الى شىء من السبق الحضارى لم يقع لها قط . وقد رأينا الدليل على شىء جسيم من هذا فى انتحال فلسفة الفزالى ، والزامها عنق شخصية دعيت بديكارت .

الفصل الرابع

صورة مهزوزة :

ومن عجب صنع القدر فى الاحتفاظ بالتاريخ ، ومن صور حرصه على فضح العابثين به أن يكرر التاريخ فى الواحد منهم صورة سابقة تكريرا يجعله نسخة منه ، وصدى تسمع وترى فيه الاصل : صوتا يطن وخيالا يرتعش ، تأكيدا من القدر للحقيقة الاولى وسخرية رائعة بهذه الصور العابثة التى تريد أن تفرض لنفسها وجودا ليس لها فى الحياة الحقيقية .

ومن أصعق النماذج لهذه النسخ الشائثة الصورة التى رسمها صانع

ديكارت لشخصيته وفلسفته نقلا عن الاصل الحقيقي : نقلا عن حقيقة الغزالي وفلسفته .

فالانحدار بالهدف الجليل الذي ترسمه الغزالي من وراء اتخاذه الشك طريقا الى تحصيل حقيقة الوجود كله والسر العظيم القائم من وراء هذا الوجود الكبير ، الى الهدف التافه القزم الذي انتهى اليه ديكارت من نقطه الاربع المعروفة والتي وضحتها في الاقسام السابقة من هذا الكتاب ترى في وضوح صارخ الاهتزاز العنيف الذي نزل بالصورة بالقياس الى الاصل الجليل .

واصطناع الغزالي الشك طريقا فكريا للانتهاء منه الى الايمان بالله كان منهجا فرضته حالة العصر الذي كان الغزالي يعيشه في البيئة الفكرية الاسلامية . فلقد كانت هذه البيئة قد بلغت قمة النضج العقلي ، وعرضت لها جميع احتمالات النظر في الكون ، وجربت بالعمل وبالنظر ابعد ما تجربه البيئات المتعددة العناصر من العقائد ، وانتهت الى التحير بينها حتى انتهت الى الشك في كل شيء ، حتى في آلهها . فاذا جاء « الغزالي » ساعيا الى رد هذه العقول الجامحة الى الجادة : اي الى الايمان بالله فاصطنع منهج الشك البصير المتوازن منتهيا به الى اثبات وجود الله ، بل انه زاد على ذلك بيان الطريق الذي سلكه ، وبلايه بالتجربة وبالمعاناة ، ليتبعه غيره ممن شاء الاستزادة من العلم المفصى بصاحبه الى تمام الاطمئنان ، اذا صنع الغزالي هذا الصنيع وجرى على هذه السيرة فانه يستملى حوافره من واقع عصره وبيئته ومن محيطه الفكري ، فليس كل ما ياتي به غريب عن بيئته الفكرية ولا عن عصره .

اما اذا جاء ديكارت الى انتحال شك الغزالي في بيئته التي كانت لا تزال تعيش على الاساطير وتتداوى ببقايا رفات القديسين ، وتستسلم للتثليث باسم التوحيد ، وتعيش على اكل لحم المسيح وشرب دمه خبزا وخمرا مؤمنة بأن هذه هي حقيقة الالهية واعلى درجات تصورهما فسان

منهج الشك للوصول الى الايمان بينها منهج غريب عن بيئته ، وشتلة منقولة من بيئة بعيدة الى وطن اجنبى . ولذلك كان طبيعيا ان يجور المنتحل للطريقة بهدفها عن أصله ، وان يجعل المبرر للدخول عليها شكه فى قيمة البلاغة والفلسفة ، وان يضطرب حتى فى قبول الحقائق الاساسية العقلية الاولى التى لا يتحقق عمل العقل الا بها على حين ان شك الغزالى قد وقف عندها باعتبارها الضرورات العقلية التى يجب على الانسان التصديق بها لانها أدوات العمل العقلى : قبلها على نور انبثق بصدرة ، هو عنده الاصل فى كثير من العلوم .

وذا ان وجهان من وجوه التفريق بين الاصل الاصيل والصورة المهتزة للمنتحل .

هذه هى صورة « ديكارت » المنتحل لشخصية الغزالى ، او المنحول له تلك الشخصية : صورة مهتزة مرتعشة ، غير متناسبة الاعضاء ، هزيلة التكوين .

فاذا نحن جئنا الى شخصية طه حسين ، وهو ابو الانتحال فى تاريخنا كله ، وأستاذ مدرسة المنتحلين وحاميها فى هذا العصر ، وجدنا انفسنا فى مواجهة نسخة هزيلة جدا ، قميئة جدا من نسخ التقليد . تستنجد للوجود بكل صورة مهتزة سبقتها . ومعروف ان طه حسين لم يأت بفكرة واحدة من عنده ، او نبعت من صميم نفسه ، وقد ذكرت له ذلك وكتبته فى الصحف علانية وجبهته به وهو فى قمة تسلطه وزيرا لوزارة التربية والتعليم (المعارف يومئذ) وانا مدرس بالجامعة ، فخنس ولم يصنع أكثر من أن طلب محاكمته باعتباره رئيسا للمجلس الاعلى للجامعة . وجاء حكم قضائى ضده .

فاصطناعه الشك « الغزالى » ، الذى لم يعرف حقيقته ودعاه بشك ديكارت ، انما جاءه تقليدا لما سمعه فى مؤتمر التاريخ المعقود فى بروكسل سنة 1923 ، وقد حضره . فزع اول الامر منه أشد الفزع ، واستنكره أشنع

الاستنكار حينما سمع استاذ الفلسفة البلجيكي يشكك في وجود « سقراط » وكتب في ذلك يتسخط هذا العمل على صاحبه أشد التسخط ، وسمع الجدل الحاد الذي دار بين أساتذة التاريخ الاوروبيين وبين الاستاذ البلجيكي وتطاييرت بالطبع في ذلك النقاش عبارات شك « ديكارت » و « منهج ديكارت » ، واتهام المعارضين للاستاذ بأنه يرجو بنفيه وجود سقراط أن ينال خلود الاسم كما نال خلود الاسم « وولف » الذي قال بأن « الايلياذة » و « الاوديسا » ليسا من عمل رجل واحد ، ولا من كتابة رجل واحد .

انكر طه حسين ذلك في مقال نشر له في « السياسة الاسبوعية » ، في عام 1923 ، وفزع له أشد الفزع لان المؤرخين الاوروبيين قد فزعوا لنفى هذه الشخصية اليونانية التي يتعلقون بوجودها واشباهها تشبها منهم بتكئة قديمة يرتدون اليها في اثبات ماض لهم سابق . وكانت غيرتهم على نفى شخصية فرد ، لا على هدم تاريخ .

وعاد الى مصر ، وفي سنة 1925 كلف طه حسين بما لا علاقة لماضيه المدرسى به ، وبما لا مؤهل له فيه ، وذلك عندما نقل أوتوماتيكيا وبشرط مسبق عن الجامعة الاهلية الى الجامعة المصرية الحكومية نقل استاذاً للادب العربى ، واختار تدريس الادب الجاهلى . ولما لم يجد عنده ما يملأ به ساعات العمل في هذا الحقل الغريب عليه حار وأوقعته الحيرة والمراجعة الاولى لبعض ما دار حول بعض شعراء العصر الجاهلى في كتاب ككتاب ابن سلام على وجه استخدام « الشك » الذي ظنه « ديكارتيا » ورأى صورة منه زعم الزاعمون في المؤتمر البروكسيلي انها من شك ديكارت .

وتفتحت أمامه أبواب الامل فساحا واسعة : لم لا يشك في الشعر الجاهلى وقد سبقه الى شىء من ذلك غيره من المستشرقين وبذلك تمتلئ ساعات الدرس التي تصورت له من قبل عجاناً لا تدر ؟ لم لا

تملأ ساعات الدرس الجاهلى بنفى الشعر الجاهلى وبذلك يكفى التاعبون
تعب تحصيل الشعر الجاهلى وفهمه وتذوقه والتأريخ له وليس يكلفه
هذا النفى الا قراءة صفحات من صدر كتاب ابن سلام . كل شىء يدل
— للاسف — على انه لم يقرأ الكتاب كله .

وكان استنجاهه فى هذا النفى ، ومقتعده « الشك الغزالى » الذي
نحله الناحلون لمن يدعى « ديكارت » . فساق القدر الصارم منتحلا الى
الاستنجاد بمنتحل .

وكما كان « ديكارت » صورة مرتعشة مهزوزة « للغزالى » ، وصدى
هزيلا للصوت العظيم خرج طه حسين صورة ، بل شبها اشد ارتعادا
وارتعاشا « لخيال ديكارت » . لم يعرض « ديكارت » التاريخ على
منهجه ، فأبى طه حسين الآن يعرض الشعر الجاهلى والتاريخ على ما دعى
له بمنهج « ديكارت » . فنزل بالهدف من « الشك » الغزالى الى دون
ما نزل اليه « ديكارت » أو ناحله بمنهج « الغزالى » .

ثم أبى الا أن ينفخ فى هذه الكرة المطاطة وزاد النفخ وغلا فيه حتى
اقام النهضة الاوروبية كلها والتقدم المادي الاوروبى الحديث على هذه
الكرة ، وراح ينصحنا باتخاذ الشك المنفوش أساسا لنهضتنا كلها حتى
نصير الى ما صارت اليه أوروبا عزة وقوة ورقيا فانفجرت الكرة تحت
الثقل الضخم الذي وضعه فوقها . ورأينا كيف كان الرجل يلعب بالهواء
فلا أوروبا أقامت نهضتها على الشك « الديكارتي » (ولا مصر تابعته
فى اصطناع هذا الشك) ، ولما جاءت طائفة من مغامريها — فى ظل الضيق
الخائق بفوضى الكتابات التاريخية المطعمة بالقصة والاسطورة — فهدموا
تاريخهم هدمًا ، وأحالوه الى عدمية مطلقة ارتفعت الاصوات بوجوب
نبذ « التساؤلية التاريخية » ، والعودة الى التوازن فى أخذ الخبر لان
الشك فى الخبر هادم له هدمًا . وعاد القوم الى كتابة تاريخهم على النهج
المتزن القائم على العقل فبقى تاريخهم ، هذا وهو القريب الزمن الذي لا

يرتد الى قديم عريق يوغل في ظلام القرون ، ثم انه هو التاريخ الذي كتب في مرارة الشعور بافتقاد الماضى غير الموجود فهم لهذا يتلمسون لانفسهم — تحت ضغط مركب النقص — ماضيا يحاولون انتزاعه قسرا بانتحال كل ما أمكن انتحاله من الماضى الانسانى اعتمادا على الشبهة مهما اهتزت وهم لهذا يعملون معاول الهدم في تاريخنا القديم تخفيفا ونجاة بأنفسهم من هذا الاختناق النفسى بنقص الماضى .

الفصل الخامس

تعثرات وادعاءات :

الحرب التى أشعلتها أوروبا باسم الصليب على العرب لم تتحر الواقع المادى العربى فحسب ولكنها تجاوزته الى الماضى التاريخى تحاربه باسم ما دعت « النقد الحديث » و « البحث الجديد » ، وساقته عقدة النقص طه حسين ، كما ساقه نقص المعرفة الى التطوع فى خدمة هذه الموجة الجائرة ، وكانت الشهرة مطلبه أولا وآخرا ، ولم يسخر لنفسه فى تحصيلها أداة الا هذا الهجوم الارعن على الماضى العربى . ولما حصل الشهرة عن طريق لفت الناس اليه بما جرحهم ، وآلمهم ارتد عما كان يرغب به ، وراح يتلمس عند خصومه ومعارضيه أسباب العيش بانتحال ما قالوا به وأثبتوه فلا مجال لمعارض ولا ناهض فى وجهه . كل ما يروج عند الناس كان طه حسين يتجر به . وكما تقلب الرجل الغريب بين محاربة الوفد ورئيسه وبين الثناء البالغ عليه وعلى رئيسه ، سياسة للعيش وتحصيلا للشهرة ، تقلب بين حرب العرب فى تاريخهم وأسلامهم ، وبين محالفة العرب فى هذا التاريخ وفى مناصرة هذا الدين . ولم يكن ذلك كله عن ايمان بما كان يقول وانما كان تجارة بما يروج .

فليس يخلو كتاب من الكتب التى خطتها حول الاسلام من غمزة

مغمضة المسلك ، يمر بها الغافل خبيبا من غير احساس ، كما صنع فى « الشيخان » حينما جاء الى الحديث عن عدد الجيوش العربية والرومانية ، ونوه بشكه فى قيمة تلك الانتصارات فى عبارات ملففة بما كان قد كف زمانا طويلا عن اتباعه منذ كتب « فى الشعر الجاهلى » من امثال : « وانا أشك . . » وعلم الاحصاء الحديث . . » الذي لم يكن العرب يعرفونه ، حتى يصححوا به عدد الجيوش الرومانية التى كانوا يحاربونها ، وعدد قتلاهم فى حروبهم معهم ، ولم يفلت الفرصة السانحة بضرب المثل والتذكير بالاحاديث التى زيفت على رسول الله وهو من هو قدسية ومقاما ، وفكيف بما يمكن أن يزيف حول أبى بكر وعمر وهما اقل قدسية من الرسول ؟

ولم تكن القضية بحيث تدعو الى هذا التشقيق للقول ، والتجبح بالمثل غير المتساوية أو المتناسبة مع القضية التى اثارها وهى قضية عدد القتلى من النصارى ومن المسلمين ، ولكنها كانت المناسبة التى خالها مواتية لاثارة امور كانت تؤرق أحلامه .

— لم يكن عد الجيوش الرومانية يعجز طالبا :

فلم يكن فى تاريخ الجيوش جيش يمكن عده فى منازلها بأيسر مما كان يمكن مع الجيش الرومانى : ذلك ان الفيلق الرومانى كان فى ذلك العهد يصل عدده الى ستة آلاف جندي ، موزعة توزيعا معروفا مشهورا على مختلف اسلحته . وكان منزله على أرض مناخه محدودا بمربع واضح التكوين تنصب فيه خيام وحداته منفصلة تماما عن جاره . وكان التنظيم الضامن لدقة سوق الجيش بغير اضطراب الى ساحة العمل عند الحاجة يقضى باتخاذ مخارج الخيام الى جهة معينة ، ومداخلها من الجهة المقابلة . فاذا صدر للجند الامر بالخروج خرجوا جميعا من أبواب تصب فى جانب واحد من منزل الفيلق حتى تنتظم صفوفه فى أقصر فترة للقاء العدو .

فالمار بين منازل هذه الفيالق يكنيه عدها ان يلاحظها ، والمشرف على منازلها من عل يأخذها بعين الطائر عدا لا يضطرب . وما دام الفيلق

يصل عدده الى ستة آلاف رجل فما أيسر ضرب عدد المنازل في ستة آلاف وبذلك يحصل على عدد الجيش الروماني .

— واحصاء الجيش العربى قبل حشده وفى ساحة القتال :

وأما الجيش العربى فلم يكن أمر عدده بحيث يخفى ، فالقبيلة ترسل مقاتليها من بنيتها وهى تعرفهم واحدا واحدا بحكم الروابط العائلية التى تؤلف العمود الفقري للتكوين القبلى ، وهم حين كانوا يصلون الى عاصمة الدولة كان يصلها معهم بالطبع عددهم وأسمائهم ، وكانت هذه الأعداد والأسماء ترصد فى سجلات الدولة ، ومن لا يحمل منهم السلاح يسلم من بيت مال المسلمين — وقد أعدت لذلك العدة منذ أواخر عهد الرسول ، واتصل العمل وأحكم تنظيمه على عهد ابن بكر ، وتم له الأحكام والسلامة التامة مع نمو أعداد المسلمين على عهد عمر . فلم يكن مقاتل وأخذ يخرج من المدينة الا مسلحا ، وكانت تنظم لمن لا مركب له وسيلة تأمين وصوله الى مكان المعركة ، وقد يتعاقب الرجلان على المركب الواحد ، ومن وراء ذلك مال المسلمين من الأنعام والخيول ، وهو المال الذى حمى له « حمى ضرية » عمر رضى الله عنه ، وهو أحد « الشيخين » اللذين كتب عنهما الرجل الغريب كتابه . وهو الذى أبقى الديوان الفارسى فى الأرض التى تحكمها فارس ، والديوان الرومى فى الأرض التى كانت تحكمها الروم تيسيرا لانتظام العمل الحسابى ، وتأمينا لاتصال عمل الدولة فى ظل تحرير الأرض فلا يضيع زمن فى النقل الى وضع جديد والدولة ماضية فى دفع التحرير الى غايته .

— ابقاء الديوان على حاله فى الأرض المحررة كان لضمان استمرار الاحصاء :

وعمر وهو واحد اثنين كتب طه حسين كتابه عنهما كان على الأقل جديرا بأن يستثنيه من توهمه ان الخلفاء المسلمين كانوا يخرجون الناس فوضى من غير عدد ، فهو الذى ورد النص بأنه أمضى الديوانين فى الأرض المحررة على سابقيهما . لكنه كان يستمرىء الشطح المنتشى ويكتفى بالتلويح بظاهر

من العلم أمام المغفلين .

ولو أنه كان يقرأ فيتمعن في هذه الأولية التي تدرس في التاريخ للمبتدئين ، ليتجاوز فيها فهمه أفهامهم لأدرك أن لمعنى تدوين عمر الدواوين هنا دلالة على أنه لم يكن يريد أن يضيع الوقت والناس في حمية نقل السلطان عن الإدارة القديمة إلى الإدارة الجديدة ، في تحويلات يمكن أن تؤجل حتى تتم في ظل السلام ، والحكم الراسخين في الأرض الجديدة بعد أن تثبت أقدام الفتح ، وأن ليس معنى ذلك أن أمور الدولة والحرب كانت تمضى قبل ذلك ارتجالاً ، أو أن العرب لم تكن لهم الوسيلة لتسجيل أعداد جيوشهم ، أو مقادير أعطيائهم قبل ذلك في لفهمهم ، وفي مركز التحرك إلى العمل ، ودفع عجلة الفتح إلى أقصاه . وهذا كله فضلاً عن احصاء الغنائم ، وكانت هائلة ، وعن تقسيمها على المقاتلين في سبيل الله : للفارس سهم ولفرسه مثله . فهل يتم هذا دون احصاء المقاتلين وافراسهم ؟ وفضلاً عن قراءته عن نساء المقاتلين اللواتي كن يصحبن الجيوش العاملة في الأرض التي غشوها ، كيف كن يتخللن أرض المعركة بعد انتهائها للكشف بين ضحايا المعركة عن الجرحى بين القتلى عل منهم من كانت به بقية من ذماء فيسعننه .

لعله لو أمعن النظر لفهم أن هذا وحده كان كفيلاً بضبط عدد القتلى والجرحى من بين المسلمين وغير المسلمين جميعاً في ميدان المعركة . أما من غاب في لجج نهر أو تردى في هوة فليس يعود ، فهو جدير بأن ينبه عنه رفاقه إن لم يكن له من الأهل المصاحبين من ينبه إليه ، أو من يفتقده من مقسمى الغنائم عند الاتيان إلى تقسيم الغنيمة والاسلاب .

لكن الرجل لم يكن يقرأ ، ولم يكن يمعن أمعان المؤرخ في النص إذا هو قرأ ، وهذا هو الجهل ، فإن لم يكن الأمر كذلك ، وأبى أصحابه ومن كان الرجل يعولهم إلا القول بأنه كان يعلم وأخفى فانها الطامة والجريمة ؟ ولهم بعد هذا أن يختاروا لأصحابهم ما حلا لهم .

— الديوان العربى فى المدينة ومكة :

وأحب أن أنبه هنا إلى أمر المحت إليه فى الفقرة الماضية : وهو أن امضاء عمر فى الأرض العربية المستردة الديوانين السائدين فيها لم يكن لأن المدينة لم يكن بها ديوان عربى وتسجيل ينتظم به مال الدولة فهذا نوع من الهذيان والخرف فكيف تنتظم أمور دولة مهما تصاغر سطحها دون احصاء ؟ وكيف تقع الامية الحسابية فى دولة كانت ثروتها وقدرتها الاقتصادية وبنائها الاجتماعى كلها قائمة على التجارة ، والتجارة مع الخارج ، ورأس مالها فيها رأس مال الافراد من أهلها ، يخرج معه الامناء من القادرين لاداء الحسبة عنه عند العودة بالمال — كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمين السيدة خديجة قبل الرسالة على مالها — وكان رئيس قافلة التجارة أمين من عجز عن ايفاد وكيل خاص له ، فهو مكلف بأن يؤدى الحساب إلى كل من لا أمين له ، وهؤلاء هم الكثرة الكاثرة ، فهل كان أبو سفيان — وهو آخر رؤساء هذه القوافل التجارية إلى الشام — يحمل فى ذاكرته وفى حافظته الحسبة التفصيلية لكل تجارة خرجت معه إلى صاحبها بعد العودة ؟ وأي جبروت حافظه هذا ؟

وهل بدل أبو سفيان الكتابة القديمة التى كان يعرفها بخط الجزم الذى علمه له صهره بشر بن عبد الملك الكندي أخى صاحب « دومة الجندل » ، إلا اختيارا للايسر اداء ، والادق دلالة ؟ وهل كان أسرع الناس إلى ذلك وأخفهم إليه إلا تمكينا لنفسه من النهوض بالعبء الذى تكلفه فى مجتمعه التجارى ؟

وهل كانت القدرة التى ميزت زياد بن أبى سفيان حتى وضعت له موضع الحاسب فى احصاء غنائم جلولاء ، والنهوض بالبيان عنها فى حضرة عمر بن الخطاب البيان المعجز ، وكانت من الجسامة بحيث يصفون — إلا ميراثا عرقيا دساسا فى أسرة بليت الحساب الضخم بالتجربة الطويلة فى النهوض بالاشراف على تجارة قريش فى الجاهلية ؟

انه ان لم يكن لزياد الا هذا القدر من ميراثه عن اجداده دليلا على صدق انتسابه الى ابي سفيان لكفاه مصدقا وشاهدا ، ولكذب الذين ابوا — حقدا ونكاية — الا ان ينسبوه الى امه .

كان العرب من اكتب الناس ، وكانوا من احسب الناس ، وما كان لشعب تاجر تقوم حياته في اخطر وجوها على التجارة ، وما كان لتجارته — وبلاده لتقوم في الجاهلية كلها مقام المعبر الثابت لنقل المتاجر بين قارات العالم الثالث الكبرى — لترتفع في الفراغ من غير كتابة . وما كان لشعب كاتب تاجر تضطره تجارته الى اجراء الحسبة الضخمة كل يوم دون ان يستغل معرفته للكتابة والحساب ، وما كان الحساب والجبر والصفير لينشأ ويجسما بقدر ما وقع في العرب وليس لهم ماض عريق في الكتابة والحساب والتنظيم . وما كان يمكن ان يبنى هذا الشعب جيوشه ، ويفتح فتوحه ، ويحطم بها في وقت واحد أضخم قوتين عسكريتين فسى العالم يومئذ من غير تنظيم لجيوشه ، ومن غير كفاية لهذه الجيوش ، ومن غير اختيار للوسائل العاملة في الحرب للقاء نظام عدوه بنظام ومران يفوق ما عند هذا العدو حتى يقهره ، وما كان هذا كله يتم من غير المعرفة السليمة ، والحسبة التامة لما كان عند هذا العدو ، ولما يلقونه به .

— النص التاريخي الايجابي في مكان ليس سلبا لسواه في غير المكان :

لقد آن الاوان لننبذ هذه النظرة العابثة التي سيطرت على اذهان طائفة ممن وقفوا عند بعض النص الايجابي — اذا ورد — على انه سلب لسواه . لا شك في ان كل قرش كان يرد الى المدينة من خارجها وكل قرش كان يخرج منها في نفقة او عطاء كان يحسب ويسجل . وانما جاء النص على استخدام ديوان فارس وديوان الروم في بعض الارض المفتوحة لان بذل الجهود في زحمة الانتقال ، وفي دفع الفتح كانت عملا فجائيا يحول

تيار الحياة الى مجرى جديد ، ويدعو الدولة الى تسخير جهود هي فى
اشد الحاجة الى توفيرها ، ولم يأت لانها لم تكن كاتبة ، ولم تكن حاسبة ،
فهذه أسطورة تتناهى مع مجرى التاريخ كله ، فى دلالاته الطبيعية ، وفى
دلالاته الباقية .

— كان للعرب الجاهليين علومهم وحسابهم —

ورحم الله ابن فارس اذ قال :

« وزعم قوم ان العرب العاربة لم تعرف هذه الحروف بأسمائها ،
وانهم لم يعرفوا نحوها ولا اعرابها ، ولا رفعا ولا نصباً ولا همزاً . . .
والامر فى هذا بخلاف ما ذهب اليه هؤلاء ، ومذهبنا فيه التوفيق ،
فنقول :

. . . لم نزعّم ان العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها ،
والحروف أجمعها . وما العرب فى قديم الزمان الا كنحن اليوم فما كل
أحد يعرف الكتابة والخط والقراءة . . . وكان فى أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كاتبون ، منهم عثمان وعلى وزيد . وقد عرضت
المصاحف على عثمان فارسل بكتف شاة الى أبى بن كعب فيها حروف
فأصلحها . . .

والذي نقوله فى الحروف هو قولنا فى الاعراب والعروض . والدليل
على هذا وأن القوم قد تداولوا الاعراب أنا نستقريء قصيدة الحطيئة
التى أولها :

شأقتك أظعان لليـلى دون ناظرة بواكر
فنجد قوافيها كلها عند الترثم والاعراب تجيء مرفوعة ، ولولا علم
الحطيئة بذلك لاشبه أن يختلف اعرابها ، لان تساويها فى حركة واحدة
اتفاقاً من غير قصد لا يكاد يكون .

فان قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن أبا الاسود أول من وضع

العربية ، وان الخليل أول من تكلم في العروض . قيل له : نحن لا ننكر ذلك . بل نقول : ان هذين العلمين قد كانا قديما ، وأنت عليهما الايام ، وقلنا في أيدي الناس ثم جددتهما هذان الامامان . وقد تقدم دليلنا في معنى الاعراب ، وأما العروض فمن الدليل على أنه كان متعارفا معلوما قول الوليد بن المغيرة لقول من قال : ان القرآن شعر :

لقد عرضته على أقرء الشعر : هزجه ورجزه ، وكذا وكذا فلم أره يشبه شيئا من ذلك . أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر ؟ وقد زعم أناس أن علوما كانت في القرون الاوائل ، والزمن المتقدم وأنها درست وجددت منذ زمان قريب ، وترجمت وأصلحت منقولة من لغة الى لغة .

وليس ما قالوا ببعيد ، وان كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا . (المزهري للسيوطي — ج 2 من ص 343 حتى ص 346 — دار احياء الكتب العربية — القاهرة) .

(وفي كتابي (تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري) باب في قدم وجود الكتابة عند العرب من ص 192 حتى ص 203 . فارجع اليه فهو باب شاف كاف ، وسيأتى في هذا الكتاب منه ما يدفع الباطل . ومن كانوا يعرفون الكتابة والنحو والعروض فقد كان أولى بهم ان يسجلوا حساباتهم .

ولكن طه حسين لم يكن يعرف ما عند العرب كما لم يكن يعرف ما عند الافرنج على ما مرينا وكان مغامرا في باب المعرفة ، ودخل على التاريخ بعدة العامة .

— كتب تنشر الجهل والبلبلة :

ومن الغريب الشاذ حقا أن يجد كتاب مثل كتاب « الشيخان » ، في زيفه ، ودسه ، وجهله طريقه بعد هذا الى عقول ناشئتنا فيقرأ فـمـى

ثانوياتنا . لكن الطريق معروف ، وما دام هناك نفع وانتفاع وما دامت هناك عصابة تجد أن بقاءها لا يتصل الا في ظل بقاء اسم صانعها وعمله فان مثل هذه الكتب سيتسلل الى اقدس مقدساتنا .

بمثل هذه الاساليب الرخيصة كان يزيغ التاريخ . فقد كان يكفى طه حسين يوما أن يقول :

« أما أنصار الجديد فالطريق أمامهم معوجة ملتوية تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصي ، وهم لا يكادون يمضون الا في اناة وريث هما الى البطء اقرب منهما الى السرعة ، ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بايمان ولا اطمئنان ، أو هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان ، فقد خلق الله لهم عقولا تجد من الشك لذة ، وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الادب خطوة حتى ينتبهوا الى موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم أشد الخلاف » . كان يكفيه قول كهذا لكي يظن قارئه ، محمولا على ظنه باحسان الظن الموروث في غرائزنا للعلماء بناء على تجربتنا للعلماء في تاريخنا الطويل ، أنه قد قرأ وأطال القراءة ، وأمعن وبالع في الامعان حتى انتهى الى النتائج التي هو في طريقه اليها ، حتى يطمئن .

لذلك نرى الآن ، وبعد كل هذه الدراسات لما قدمه أنه لم يصب من المعرفة حظا خطيرا بل ضئيلا ، وأنه كان رجلا يلعب في ذلك بالنار .

لم يتقدم ببطء الى نتائج التخمينية ، وإنما وثب اليها وثبا لم يرحم فيه نفسه ولا غيره . ليس ما نحن بصدد دينا ، ولكنه مس الدين . وأن عمله الهدام الموغل الى التاريخ بحمق ليذكرني بقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

(ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا

أبقى) .

بهذه الاداة الرثة البالية ، وبهذه الطريقة الرخيصة من طرق الدعاية
دخل طه حسين على التاريخ العربى وعلى الادب العربى وعلى الاسلام ،
فنفى الشعر الجاهلى جملة ، وقال عنه انها مصنوع فى الاسلام
فيقول :

« ذلك ان الكترة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية
فى شىء ، وانما هى منتحلة مختلقة بعد ظهور الاسلام ، فهى اسلامية تمثل
حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » . (ص 7
من كتاب (فى الشعر الجاهلى لطه حسين) .

واذن فالكثرة المطلقة من الشعر الجاهلى اسلامية تمثل حياة
المسلمين وميولهم واهواءهم .

وهو حين يضيف هذه الكتلة من الشعر الجاهلى للمسلمين ، ويمثل
بها ميولهم واهواءهم وحياتهم ينفىها عن الجاهليين لانها لا تمثل حياتهم
ولا اهواءهم ولا ميولهم . فيقول عنها :

« افتنظن هؤلاء القوم (الجاهليين) من الجهل والغباوة والغلظة
والخشونة بحيث يمثلهم هذا الشعر الجاهلى ؟ » (ص 20 من فى الشعر
الجاهلى) .

لا اظن ان طه حسين بعقله ذى الثقوب والخروم قد اراد الى اثبات
ان المسلمين — وهم الذين قال عنهم ان هذا الشعر الجاهلى كان يمثل
حياتهم وميولهم واهواءهم — من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث
يمثلهم هذا الشعر فى رايه ، وان دل على هذا كلامه .

لكن عقله المخرم المثقب لم يكن من المستطاع لديه ان يعكس موضوعه
كلا يلحق اطرافه ، ويستجمع عناصره بعضها الى بعض ، وينسق بعضها
الى بعض ، حتى يبدو له تهافتها . فهو يلتقى بالقول هنا متشدقا تستعذب
اذانه وقعه ، وتستطيب نغمته ، ولا عبرة بدلالاته ولو تناقضت . ثم

يعود فيلقى ببعضه هناك منقوضا بما سبق أو ناقضا له ، يستعذبه
ويسيفه تماما كالاول بمسد أن نسي الاول .

ونتائج هذا العقل المثقب المخرم منطقته الذي ساد بحثه « الجديد » ،
فهو يبدأ بالفرض الذي لا يلبث الا القليل حتى يصبح عنده ظنا ، فاذا مضى
قليلا انقلب الظن عنده الى يقين علمي . وعلى هذا الطريق ينتهي الى نفى
الشعر الجاهلي عبر سلسلة من هذه الخطوات الثلاث .

ومن الطرائف انه يصف هذا المنهج الذي اتبعه ويحضنا على اتباعه ،
فيقول :

« والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه انصار
القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من اخصب المناهج واقومها
واحسنها اثرا ، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وانه قد غير
مذاهب الادباء في ادبهم ، والفنانين في فنونهم ، وانه هو الطابع الذي
يمتاز به العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المذهب حين نريد أن نتناول ادبنا العربي القديم
وتاريخه بالبحث والاستقصاء » (طه حسين — في الشعر الجاهلي
ص 11) .

قد تأخذ العامة واشباههم هذه الطنطنة على انها تعبير عن حقيقة ،
وكثرة الناس تقدس الكلمة المطبوعة ، وانهم لياخذون مدلولها على انه
حقيقة مؤكدة لانهم يحبون أن يريحهم غيرهم من القراءة فيقرأ هو لهم
ثم يحمل اليهم خلاصة قراءاته ، وبذلك يكون قد وضع بين أيديهم ثمار
العلم كلها لم يكلفهم جهد البحث عنها فلقد بذله هو .

الكتاب الثالث

المنهج

الباب الاول

الفصل الاول

لم يكن هذا المنهج « لديكارت » ،
وانما كان « منهج الغزالي » ، كما رأينا .

و « الغزالي » لم يوجد له ليطبقه على هذه العلوم ذات المواضيع المتصلة بواقع الحياة المادية . لم يوجد له لانه شك في قيمة الحساب والجبر والبيان ، أو في معالجة التاريخ ، والجغرافيا وما تشاكلها . فلتقد كانت لهذه العلوم مناهج تحقيقها ، ومعايير صدقها من كذبها .

« (الغزالي) قد حصلها طالبا ، وأتم تحصيل ما كان منها في عصره تحصيل الطالب الفذ والعالم الناظر ، ودرس منها ما درسه في معاهد العلم التي عمل فيها عمره الا السنين التي اعتزل فيها الناس متصوفا يرجو رضا ربه ويسعى الى تصفية روحه ، فيقع على اداة لتحصيل العلم بالكون وما وراء الكون تتم معرفته ، وتصله بما تعجز الحواس الجارفة للجسد الفاشية للروح ان تصله به .

فهو عارف بمعايير تحقيقها ، وهو فيها راض عن هذه المعايير ، وعصره مثله ، لم يخالف في ذلك احدا ولم يخالفه فيها احد .

يقول : « اعلم ان العلم الانساني يحصل من طريقين : التعلم الانساني ، والثاني التعلم الرباني .

أما الطريق الاول فطريق معهود ومسلك محسوس ، يقر به جميع

العقلاء .

وأما التعلم الرباني فيكون على وجهين : أحدهما من خارج وهو

التحصيل بالتعليم ، والاخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر ، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى والتفكر استفادة النفس من النفس الكلى » .

(الفزالى — الرسالة اللدنية ص 112 من كتابه « القصص العوالى ») .

والعلم بمقتضى هذا النص قسمان : قسم يحصل عن طريق التعلم الانسانى ، « وطريقه معهود ومسلكه محسوس ، يقربه جميع العقلاء » .

وليس « الشك المنهجى » الذى رسم الفزالى منهجه ، وصور خطوطه ، وطبقه فى تحقيق الروحانيات هو طريقه المعهود فى تحصيل هذا العلم الانسانى وتحقيقه ، وليس هو المسلك المحسوس الذى يقربه جميع العقلاء فى تحصيل هذا العلم . كما قال .

فلقد كان للتحقيق فى « الحديث النبوي علومه » ومناهجه التى لم يختلف فيها الفزالى مع أحد ، ولا أحد اختلف معه فيها .

وكان للتحقيق التاريخى طريقه ومنهجه ومراجع التاريخ عندهم معروفة ، منها القديم الباقي الذى رضى علماءه وقاموا الى جانبه ، ولو اسخط ذلك عليهم بعض الفقهاء ، كما صنع ابن الكلبي ، وكما ورد فى اشاراته التى ذكرت بعضها ، وكما ورد فى المسعودي الذى قدمت من قبل .

وكان الطب نظريا وتجريبيا يؤخذ عن كتبه وعن علمائه ، ولا يشك فيه أو فيهم أحد وهو الذى يقول عن علم التشريح وعلم الطب :

« . . . علم التشريح وهو علم عظيم والخلق غافلون عنه ، وكذلك

علم الطب . » (المنقذ من الضلال ص 93) .

وحتى هذه النظرة التى تبجل الطب قد نقلها عنه « ديكارت » فيما

نقله .

ويقول عن « العلوم الرياضية » في تقسيمه العلوم :

« أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ،
وليس يتعلق منها شيء بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور لا سبيل
إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها . »

« وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً ، بل هو
النظر في طرق الأدلة والمقاييس وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح
وكيفية ترتيبه ، وإن العلم أما تصور وسبيل معرفته الحد ، وأما تصديق
وسبيل معرفته البرهان . وليس في هذا الأمر ما ينبغي أن ينكر ، بل هو
من جنس ما ذكره المتكلمون ، وأهل النظر في الأدلة ، وإنما يفارقونهم—
بالعبارات والاصطلاحات ، وزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشريعات . »

« وأما علم الطبيعيات فهو بحث عن عالم السموات وكواكبها وما
تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الأجسام
المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها
وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه
الرئيسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجها . »

وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه أيضاً انكار
ذلك العلم إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب (تهافت الفلاسفة) . »

« وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين
على ما شرطوه في المنطق . ولذلك كثر الخلاف بينهم فيها . ولقد قرب
أرسطاطاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن
سينا . » (المنقذ من الضلال — من ص 22 حتى ص 27) .

— وضع الغزالي منهجه هذا للتطبيق على الإلهيات

لم يطبق « الغزالي إذن منهجه في « الشك للتحقيق » على تلك

العلوم ، وانما وقف به عندما اتصل بالالهيات وما تفرع عليها . اما غيرها فعنده ان لها مناهج تحقيقها التى لا اعتراض لاحد عليها .

ومثال حاسم من اقواله فى الابتعاد بشكه عن مدار هذه العلوم الدنيوية قوله :

« . . . يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه ان يذكر ان اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدري ، ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا بتعيين الآحاد (من حملة الخبر المتواتر) . فهذا هو الايمان القوى العلمى » .
(المنقذ من الضلال ص 57) .

فالرجل الذي نظم منهج « الشك التحقيقى » ووضع موضع التطبيق على « الالهيات » و « الروحانيات » هو الذى يرفض تطبيقه فى سواهما من العلوم ، لان لموضوعات هذه العلوم ملابسة مادية لوجود الانسان فهو لا ينتزعها من غيب خبر به ، وهى لذلك ليست منطلقا لعمال الشك المبلبل فيما لا مجال للبلبل فيه .

وسبيل تلقى « العلم اليقينى » عن طريق التواتر للخبر المحمول مجمعا عليه من عصر الى عصر ومن جماعة الى جماعة هو سبيل تلقى الخبر التاريخى احيانا . ومع أنه أكثر سبيل انتقال الخبر تحررا من الاتصال بأصله من كتاب باق ، أو نص منسوب فانه أفاد عند هذا العالم الفذ الذي أفاد « ديكارت » بانتحاله بعض علمه صفة « العبقرية » عند أصحابه ، أفاد « العلم اليقينى » .

الفصل الثاني

لم يقدم الغزالي منهجه الشاك قانونا يتبعه الناس

وانا هنا حريص على أن انبه الى أن « الغزالي » لم يسق منهجه الشاك هذا على أنه طريقة قننها ليعطيها للناس لكي يتبعوها في سيرتهم العلمية ، أو يحضهم على اتباعها . انما كانت سيرة اصطنعها لنفسه ، وجرى عليها في تحقيقه الذي اداره حول « الآلهيات والروحانيات » حتى يلزم نفسه البرهان في كل قضية ساقها فيهما الى الناس ، بعد أن اتخذ لنفسه موقفا كان الملاحدة والمنكرون لبعض الحقائق الاعتقادية يقفونه . فهو ينطلق معهم من موقفهم الشاك لينتهي بهم عن طريق البرهان الى اليقين . لم يلق « الغزالي » بمنهجه هذا بين الناس حقا مشتركا أو هدية الى الباحثين .

وقد أدرك هذا الموقف الغزالي في وضوح صاحب « ديكارت » الذي اختبأ وراء اسمه فكتب عنه أنه يؤثر الا يتبعه بنو قومه في هذا المنهج الذي اتبعه . وهو في هذا يسير على أعقاب الرجل الذي نقل عنه طريقته ومنهجه .

والغزالي كان يعلم في هذه العلوم التي أمضى مناهجها ونتائجها في رضى وقناعة ما يكاد أهلها يعرفونه منها ، يقول :

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف ايمانهم الى هذا الحد بهـذه الاسباب ، ورأيت نفسى لازمة مجتهدة ملبة كشف هذه الشبهة حتى كان افصاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضى في علومهم وطرقهم : اعنى طرق التصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء انقده في نفسى أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم » . (المنقذ من الضلال

لم يكن « الغزالي » تلميذا فاشلا مثل « ديكارت » ، ولم يكن يتمحل للمنهج الذي استعاره وانتحلته علة من الشك في قيمة العلوم التي أشار الى شكها فيها ، بل كان الاستاذ الواسع العلم المجرب للعلوم المبتلى لها مواضيع ومناهيج ، ولذلك وقف التوازن العقلي عند حد لا يعدوه في تطبيق المنهج الذي اختاره لرد الزائفين الى الطريق القويم .

ومن اراد أن يعرف قدر علم علماء ذلك العصر ، وقدر بلائهم العمل العقلي ، وقدر اتساع مدى المعارف الانسانية يومها ، وقدر ما كانوا واقعين فيه من بلبلة فكرية بحكم ما ارتقوا اليه ، وخاضوا فيه فليرجع الى « المنقذ » هذا . كانت البلبلة الفكرية الداعية الى تدخل الغزالي بمنهجه قمة ما يبلغ اليه العقل العامل .

والغزالي حينما كان يتوجه بفكره انما كان يتوجه به الى هؤلاء العلماء وحدهم لا يشرك العامة معهم ، فهؤلاء اقرب الى يقين الفطرة ، وهو انقى الايمان .

— ديكارت بتوجه « بالمنهج الى العامة بلفتهم »

أما « ديكارت » فيتوجه بهذا المنهج الذي انتحلته الى العامة من قومه ، وانه ليصرح بذلك ، وانه ليقدمه الى هؤلاء العامة في لهجتهم الدارجة التي لم تكن تكتب فيها الكتب ، وانما كانت هذه الكتب تكتب في اللاتينية . وانه ليقول في ذلك : انه كتبه في الفرنسية لكي يطلع عليه عامة قومه وهو يتجه اليهم به لانهم يقبلون الجديد ولا يتجه به الى العلماء الذين لا يصدقون الا ما جاءهم في كتب القدماء ، ثم ينصح بعدم متابعته فيه . والعلماء الفرنسيون في العصور الاخيرة يعتبرون « ديكارت » صاحب تأثير عميق في الادب الفرنسي لانه كتب هذه « الطريقة » بالدارجة ، ففتح بها في تاريخ اللغة الفرنسية (وهي الدارجة ولغة العامة وحدهم يومئذ) فتحا لم يسبقه اليه غيره . ويقولون ان كتابه هذا طبع بعد « مسرحية

السيد « لكورنيى بعام واحد فكان أول اثر علمى نشري ظهر فى هذه اللغة . ويقولون انه كان عاملا من عوامل تثبيت اللغة الفرنسية وتنظيم تكوينها . وهم بهذا ينبهون الى ان « المنهج » أو « الطريقة » لم يؤثر فى الادب الفرنسى بموضوعه ، وانما اثر بصياغته .

فلم يوجه الكتاب « الادباء فى أدبهم ولا الفنانين فى فنونهم » كما يقول طه حسين الذي انما تلقف العبارة تلقنا سريعا وبنى عليها على طريقته التخمينية نتيجة وهمية .

واتجاه « ديكارت » فى هذه الصورة الصارخة « بالمنهج » الى عامة الناس ، وحرصه على أن يقدره له العامة هؤلاء الذين يتدرون الجديد على غير طريقة العلماء الذين لا يتدرون الا ما جاء فى كتب القدماء ، كل هذا يكشف عن التناقض بين نصحه أصحابه الا يحكموا « المنهج » فى تحصيل علمهم كما حكمه هو ، استنتاجا لهذا الحكم من عدم دعوة الغزالي الى اتباعه فيه ، وبين هذا الحرص على استغلال براءة العامة وحبهم الجديد ، واقبالهم عليه ، ورواجه عندهم .

« ديكارت » يتوجه بالمنهج الذي انتحله الى العامة ، والغزالي صاحب المنهج يتوجه به الى خاصة الخاصة . والمنتحل يسوقه فى وسط صفر من العلم الا القدر الضئيل الذي لا يدعو اصحابه الى احتياج مثل هذا المنهج ، وصاحب المنهج ينتزعه من حالة مجتمعه الذي اضناه الشك فى اقدس المقدسات بحكم ما ارتقى اليه من التفكير فى كل شىء ، ويسوقه اليه ليبدد شكوكه .

وصاحب المنهج لا ينفذه قضاء حتما فى كل نحو من أنحاء التفكير ، لان فى العلوم ما يقبل المعاملة به ومنها ما لا يقبله ، وله منهج معاملته الخاص به ، ومنتحل المنهج يطرق به كل باب ، وان كان يقول : انه يرى الا يتبعه فيه غيره .

— سلاح المنهج وأثره بين قادر وعاجز :

وقد رأينا كيف طبق « الغزالي » منهجه ، في « الآلهيات والروحانيات » فشفى واشتفى ، كما رأينا كيف انتحل « ديكارت » لتطبيق المنهج عللا تافهة ، ثم خاض به في أثر « الغزالي » بحرا صاخبا من « الروحانيات والآلهيات » فقام التفاوت الصارخ بين الصدر والعجز ، وتحتم العثار في التطبيق .

ورأينا المنهج في يد صاحبه الاصيل اداة فعالة تهدم الشكوك التي كانت قائمة في نفوس الخاصة من أهل مجتمعه ، وذلك بدليل تبرزه حالة المجتمع الفكري الاسلامي بعد أن كتب « الغزالي » كنهه في « الآلهيات والروحانيات » ، بالقياس الى ما كان هذا المجتمع الفكري عليه قبل هذه الكتب ، فلقد عادت النفوس الطائفة الى القرار والاطمئنان والايدي ان بعد الحيرة القلقة والشك المدمر .

ورأينا المنهج في يد منتحله الاوروبي يولد الشك والقلق والحيرة عند الطائفة التي اتخذته اداة في محاولة تحقيق تاريخهم فهدمته تهديما ، وصيرته على قرب زمانه وحدائته فراغا اظهرت معه أن كتابة « التاريخ » امر مستحيل ، وحتى نهض العقلاء من بينهم يصرخون في وجوه هذه الطائفة ان اخصأوا ، والى الشيطان « تساؤليتم » الهدامة فالتاريخ يمكن أن يكتب اذا تخليتكم عن طريقتكم هذه . وقد مر بنا تفصيل القول في هذا .

وقد قلت بعد التدليل : ان طه حسين لم يكن يعرف شيئا من هذا ، ولا اتصل به . لم يكن يعرف أن المنهج قد حاول المحاولون في أوروبا من نحو قرنين من الزمان تطبيقه في تاريخهم نفشلوا وفشل معهم غيرهم ممن قاربوهم فيه .

لم يكن يعرف شيئا من هذا يوم راح يرفع الصوت في آذاننا ويقول : « والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من اخصب المناهج وأقومها ،

وأحسنها أثرا ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وأنه غير مذاهب
الادباء في أدبهم ، والفنانين في فنونهم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا
العصر الحديث . (طه حسين — في الشعر الجاهلي ص 11 — 12) .

رحم الله عقول العلماء ، وعزانا فيها خيرا : « الناس جميعا يعلمون »
يشهد الناس على ما لم يعلموا . ويقول : ان هذا المنهج « قد كان من أخصب
المناهج وأقومها ، وأحسنها أثرا » . ويقول : انه قد جدد العلم والفلسفة ،
وأنه قد غير مذاهب الادباء في أدبهم والفنانين في فنونهم .

متى وقع هذا ؟ وأين وقع ؟ وأين هي مذاهب الادباء التي نتجها هذا
المنهج ؟ وأين هي مذاهب الفنانين في فنونهم التي جدت بناء على اذاعة
هذا المنهج ؟

لا شيء من هذا قط . والاثر « القويم » الذي تركه في التاريخ هو
الذي وصفته . والاثر الادبي الذي تركه المنهج كان في نشر النشر الفرنسي
وتثبيت أقدامه ، ولم يكن أثرا لموضوع المنهج ، ولا أثرا لتطبيقه في « الادب »
وأما أنه جدد مذاهب الفنانين في فنونهم فأمر لا أعرفه ، ولا يعرف عنه
مترجمو « ديكارت » شيئا . لكنه خيال طه حسين وحده ، وبضاعته
الفئة الزائفة التي يبيعها للناس وكذلك الحكم في قوله : انه هو الطابع
الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . صخب طنان في غير ثمرة .

وبعد النداء المحسن للسلعة يأتي طلبه من « الزبون ان يشتري
سلعته :

يقول له : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول ادبنا العربي
القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء » .

استأذه — وانا استخدم هنا لغة محببة الى طه حسين حين كان يلتقط
من كل ذي اسم سمع عنه استاذية يكبر بها نفسه — استأذه ينصح الناس
بعدم تقليده في استخدام هذا « المنهج » اما هو فيتلمس بيعه لهم .

الباب الثاني

صورة لتطبيق هذا المنهج

لم يكن هذا « المنهج » هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث ، لكنها طنطنة من يبيعك السلعة القديمة باسم الجديدة . فالمؤرخون قد رفضوا تطبيقه على التاريخ كما مر بنا : منهج النظر التحقيقي الذي جمع أطرافه أوسينوبوس وليس منهج الشك العدمي الذي يبدأ بإنكار الخبر التاريخي ثم يطلب إليه أن يثبت نفسه . والادب باعتباره فناله قواعده ، وأساليبه ، وصوره وموضوعاته لم ينله هذا المنهج بتبديل من قريب أو من بعيد ، والفن لم ينشأ جديدا لأنه أتبع هذا المنهج . والعلم يمضي تجريبا على هدى ما أخذته أوروبا عن الحضارة العربية التطبيقية في هندستها وأساليبها تحت اسم « الفن القوطي » الذي لا يمثل الا صورة مترهلة من خطوط الفن العربي الاسلامي ، وفي الطب وفي التشريح ، وفي الكيمياء . وهو كذلك يمضي في الرياضيات تنمية لقديمتنا على نفس الخطوط التي قنتها آباؤنا .

الفصل الاول

- الصدفه والميعاد :

وقد رحت أتلمس صورة يمكن أن تشبه تطبيق هذا المذهب فى نشاط أوروبا الفكري ، وكنت أخشى الفشل فى العثور على صورة فيظل الامر معلقا بشبهة التعميم التى قدم طه حسين فيها هذا الحكم الغريب ، لكن التفتيش أسعفنى بالمثل الذي لم يقل أصحاب العمل فبه انهم ساروا فيه على هدى منهج الشك « الديكارتي » او غيره . وكانوا على حق

فان بدء معالجة هذا الموضوع يقع في عهد مدرسة الاسكندرية التي قامت أول ما قامت في القرن الثالث قبل مولد المسيح ، وكان على القرون أن تتعدد وتتعاقب قبل أن يولد ديكارت .

والموضوع يدور حول هوميروس الذي نسب القدماء اليه الملحميتين اليونانيتين الالليادة والاوديسا . ولعل طه حسين هو الذي جعلنى أرى الصواب في اختيار هذا النموذج .

فواضح من أقواله في غير مكان من كتاباته أنه مقتنع بأن البحث الحديث الذي اتخذ منهج « ديكارت » هاديه ونبراسه قد انتهى فيه الى نتائج ايجابية ، وحقق فيه ما يطمئن اليه الباحث فلا اضطراب فيها ولا سبيل الى دبيب الشك اليها دببيه الى ما تركه القدماء في هوميروس قبل أن يحققه العصر الحديث .

فهو الذي يقول :

« وانتشار العلم الغربى في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نصر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم الماما قليلا بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تفشو الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية واللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الالمام : ماذا بقى مما كان يعتقد القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الامتين ؟ أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الالليادة والاوديسا ؟ أحق ما كانوا يتحدثون به ، بل ما كانوا يؤمنون به في (هوميروس وهيزيودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ » (في الشعر الجاهلى — ص 45 — 46) .

وهذا اللبس المكتنف لعباراته هذه يوضحه قوله قبل ذلك :

« فلن تكون الامة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وانما انتحل الشعر في الامة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها وانخدع به الناس وآمنوا به ، ونشأت عن هذا الانخداع والايان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين اليها حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والادب واللغة أن يردوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا » . (ص 44) .

طه حسين يقصد اذن الى أن النقد « الديكارتى » قد كشف تزوير القدماء وكذبهم ، ومعنى هذا انه بلغ في ذلك مرتبة الا تكن يقينا فهي أقرب الى اليقين في تبين الحقائق حتى وضح الى جانبها تزيير القدماء وبهتانهم . فهل حقق النقد الحديث « الديكارتى » خاصة هذا الامل ؟

طه حسين يقول ذلك ويؤكدده كما يصرح به قوله هذا ، ويزيد في تأكيد قصده لهذا التحقيق ما جاء في مقال له سبق تاريخ كتابته لكتابه « في الشعر الجاهلى » في وصف ما ناله وولف من الشهرة وما حققه لنفسه من الخلود بعمله الذي يسلم طه حسين تسليما بأنه رد التاريخ الى سبيله السوية فيما يتصل « بهوميروس » ، ويبدو لى أنه يومذاك لم يكن قد استقام له هدوء البال الى الشك ، ولم يكن قد وقع على صاحبه « ديكارت » ليقتن على قاعدة من « منهجه » المدعى شكا يعالج به « الشعر الجاهلى » عامة والتاريخ الجاهلى بل العربى جملة .

لم يكن طه حسين قد وقع بعد على الحل المريح لملء درس « الادب الجاهلى » في كلية الآداب الجديدة التى نقل اليها واختار من فروع الدراسة فيها « الادب الجاهلى » ، وهو منه خاوي الوفاض خلوا تاما في سنة 1925 ، فلقد كتب هذا المقال في ربيع سنة 1923 بعد أن حضر « مؤتمر العلوم التاريخية » في بروكسل وسمع في احدى لجانسه

محاورة دارت كما يزوي هو بين عالمين أحدهما بلجيكي ، ويدعى « دوبريل » كتب كتابا في تاريخ الفلسفة ونفى فيه بناء على علل قدمها وجود « سقراط » وبين أستاذ فرنسي من مدينة (ليل) دخل المحاورة محاولا أن يثبت وجود « سقراط » فكان طه حسين ومعه من حضر الحوار اهش لرأى الأستاذ الفرنسي ، وأكثر استرواحا إليه لا لأنه قدم الأدلة الحاسمة في الموضوع ولكن ، وكما يقول هو :

« وأعترف بأنني كنت معجبا بهذا الأستاذ حين كان يتكلم . ولم أكن منفردا بهذا الإعجاب وإنما كان أعضاء اللجنة جميعا ، ومنهم الأستاذ « دوبريل » نفسه ، يشاركونني فيه ؟ ولم يكن مصدر هذا الإعجاب فيما أظن اقتناعنا بردود الأستاذ ، وإنما كان مصدره قبل كل شيء حبنا لسقراط وحرصنا على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا ، وشعورنا بأن الأستاذ (ليفيفر) يحاول أن يثبت لنا وجود هذا الشخص الذي نحبه ونكلف به » . (طه حسين — من بعيد ص 89) .

فهو شديد النفور من تشكيك « دوبريل » في وجود سقراط لأنه يعز عليه أن ينتسف هذا الشك شخصا يحبه ويكلف به ، وهذا الشخص يوناني ، ولعلنا في حل من التنبيه إلى هذه « اليونانية » : وهو في هذا المقام يلمح إلى أن « دوبريل » لم يذهب هذا المذهب لغاية علمية وإنما لتحقيق شيء آخر يكشف عنه بمثل اختاره من شخص آخر قام في تاريخ اليونان وأدبهم بالتشكيك في وجود هوميروس وعصف بأقوال القدماء ، وأظهر الحقيقة التاريخية في أمره حتى حصل بذلك الخلود . واسمع ما يقوله فيه بعبارة فهي عنه أصدق أداء . يقبول :

« فإذا رأى الأستاذ « دوبريل » أن فلسفة سقراط تكاد تكون موجودة برمتها عند الفلاسفة الذين تقدموه ، وأن شخصية سقراط غامضة متناقضة عند تلاميذه ، وفيما تركوا من الأسفار ، وأن شخص سقراط كان موضوع العبث والسخرية عند الشعراء الممثلين ، كان من اليسير عليه أن يصطنع

المنطق فينظم مقدماته ويرتبها حتى يصل الى هذه النتيجة : وهي أن سقراط شخص خرافي ، هذه النتيجة مطمعة خلافة ، لأنها تخرق الاجماع أولا ، ولأنها تخيل الى صاحبها أنه قد رد الامر الى نصابه فاثبت اتصال الفلسفة ونفى انقطاعها ولأنها بعد ذلك أن أفلحت كانت خليفة أن تخلد اسم صاحبها في تاريخ الفلسفة كما خلد اسم (وولف) في تاريخ الادب اليوناني « (ص 90 من الكتاب السابق) .

ومعنى هذا أن « وولف » قدر رد الامر الى نصابه واثبت اتصال تاريخ الادب اليوناني وعدم انقطاعه فتحقق له بذلك خلود الاسم لما خرق الاجماع مع اصابته الصواب .

واذن فقد كان الانتهاء في أمر « هوميروس » الى نتائج قاطعة حاسمة على يد (وولف) عملا قد فرغ منه ، في علم طه حسين .

ويؤسفني حقا أن أقول : أن هذا الحكم وهم . وهو أن دل على شيء فعلى أن طه حسين لم يكن يكلف نفسه القراءة لنفسه حتى يقع على النتائج في هذا الباب أو غيره فيخلص منها الى حكم صحيح مبني على الجهد الذاتي الذي هو معيار عمل العالم في علمه ، وضابطه في استخلاص نتائجه . إنما كان الرجل يتلقت معارفه تلقطا سريعا جزئيا ، ثم يبنى على ما تلقطه بخياله صورا يجسمها ويضخمها لتتلاءم مع الاحكام التي تروقه والنتائج التي يحبها .

ولعلني في حل من أن أقول أن سخطه في هذا المقال — الذي كتبه 1923 أي قبل نقله الى كلية الآداب الجديدة ببغداد — على التشكك الذي اصطنعه « دوبريل » أساسا لنفي وجود سقراط ، وعدم اشارته الى اسم « ديكارت » أو الى منهجه يشير الى أمرين : أولهما أنه حتى ذلك اليوم لم يكن قد فكر في اتخاذ « الشك » مذهباً يواجه به التحقيق العلمي ، فهو شديد الإنكار له على « دوبريل » والرجوع الى مقاله هذا أولى باظهارك على ضيقه بالشك . ولعل هذا الاطمئنان الى ما كان يغترف

منه من كتب الاوروبيين في المادة التي كان يدرسها في الجامعة الاهلية
كان العامل الاساسى في هذا الاطمئنان .

أما بعد ذلك بعامين فقد وجد نفسه أمام تكليف اختاره لنفسه
بتدريس الادب الجاهلى في كلية عالية وهو منه خاوي الوفاض الا ما
جاءه تلقفا عاجلا من كتاب عربى قرأه في تاريخ الادب العربى ، او من
ترديد استشراقى يجري حول الشبهة يقيمونها في مواجهة الاخبار
العربية . ولم يكن هذا كافيا لملء الفراغ الزمنى الذي عليه كان أن يملأه
في تدريس الشعر الجاهلى . ولذا وثب « الشك » الدوبريلى الذي كان
ينكره بالامس الى ذهنه ، ثم أسعفه اسم « ديكارت » فنهضت في خياله
القاعدة التقنية التى يقيم فوقها بناءه الورقى . فمن المفارقات الغريبة
أنه لم يشر قط في مقاله الى « ديكارت » مع أن المقام كان يلح بالتذكير
به في ذلك الحوار الذي وقع بين البلجيكي والفرنسى ، وانه يجعله
« هجيرا وشعاره » حينما جاءه الامتحان في الادب الجاهلى .

لا اظن أن طه حسين كان لم يسمع اسم ديكارت حتى سنة 1923
ويسمع معه أن اسمه قد التحم « بالشك » . ولكن غيابه غيابا تاما عن
مقاله هذا يبعث في النفس شبها جلاؤها عسير . وبعيد أيضا ألا يرد اسم
« ديكارت » في الحوار الذي جرى بين « دوبريل » و « ليفير » حول
سقراط .

اظن أن حل هذا اللغز يكمن في أن « ديكارت » لم يكن في هذا
المقام شديد النفاذ الى ذهن طه حسين ، فهو لم يكن في حاجة اليه في
ذلك العام ، وانما صار في امس الحاجة اليه في سنة 1925 لما وجد
نفسه عاجزا عن ملء محاضراته باليقين فملأها بالسلب .

على كل حال طه حسين يقرر في اقواله السابقة أن « الانتحال »
ظاهرة مشتركة بين الامم السابقة وانه كما وقع في اليونان فانه لابد أن
يكون قد وقع في العرب ، وأن مؤرخى الآداب اليونانية واللاتينية من المحدثين

قد انتهوا باصطناعهم لمنهج ديكارت الى تحقيق ازالة تزوير القدماء
وكذبهم لهذا التاريخ ، وضرب لذلك مثلا ما قام به (وولف) في تحقيق
تاريخ هوميروس فاستحق به الخلود .

الفصل الثاني

— هل انتهى النقد الى حل في هوميروس وشعره

لهذا سأورد ملخصا وافيا لما قام به النقاد من عمل حول هوميروس
شعره وشخصه ، وسيثبت لنا منه أمران : الاول : ان القدماء لم يكذبوا
فيما حملوه الى من بعدهم الكذب العمد ، ولم يزوروا التزوير المقصود ،
وانهم اذا كان قد وقع في اخبارهم شيء لم يرض عنه القدماء فانه لم يكن
من قبيل القصد الى الجناية على التاريخ ، وانما كانت اخطاء تتراكم مع
تقدم الزمن . وفرق واسع بين هذا وبين الكذب والتزوير نتهم بهما في
خفة على النفس اجيالا من الناس وجدت ان عليها ان تنقل اليها اخبار
الماضيـن . .

لن انتحل لنفسي صفة العالم الذي قرأ كل شيء في هذا الموضوع
فانا آتى به من مصدرين يقدمان لنا الصورة الكاملة للابحاث التي دارت
حول هوميروس الاول : معجم الادباء الذي قام بالاشراف على ترتيبه
فابـيـرو . Dictionnaire des Litteratures, Vapereau — 1

والثانى : الحياة اليومية في زمن هوميروس لاميل ميرو
2 — La vie quotidienne au Temps d'Homere, Mireaux

الاول منشور في باريس سنة 1884 ، والثانى منشور كذلك في باريس
سنة 1954 .

وغايتى من هذا ، الاطباق على مجموع النتائج التى وصل اليها البحث

الاوروبى فى أمر هوميروس قبل أن يتصل طه حسين بموضوعه وكان
جديرا بأن يقرأها ، ثم ما وجد فى هذا العمل بعد أن ظهر كتابه بما
يقارب الثلاثين سنة لنعلم قدر ما أفضى إليه الشك من نتائج ، وهل
انتهى هذا العمل الذي سترى أنه اتصل قرونا الى نتائج مجددة ثابتة
مقطوع بصحتها ، وأثبت كذب القدماء وتزويرهم كما يقول طه حسين .

لقد كان الأمر أهون على طه حسين من أن يكلفه حتى هذا القدر
من مطالعة الملخصات ، وكأنه كان يرى أن حدسه ، وخياله ، كفيلا
بتوفير ما يتمناه من نتائج يبينها لنفسه ويطلبها لقضيته انطلاقا من
مبدأ تشككه له « المعلومة الأولية » التي لقفها من هذا أو من هناك .
يقول كاتب مادة هوميروس فى ذلك المعجم :

« تسيطر على جميع البحوث التى أدارها النقد
الحديث حول هوميروس مسألة واحدة : وتلك هى
معرفة ما اذا كان هذا الشاعر قد وجد حقا . فالرجوع الى العصر الذي
بدأ فيه اليونان تليق أخبار ماضيهم على شكل أقاصيص تاريخية ، وبالتحديد فى
القرن السادس قبل المسيح ، يحضرنا اياهم وهم يقدمون هوميروس لا على
أنه مؤلف الملحمين الإلياذة والوديسا فحسب ، ولكن على أنه كذلك
صاحب الشطر الأكبر من الأشعار التى تشكل الدائرة الملحمية ، والانشيد
التي تعرف باسم الاناشيد الهوميروسية ولعدد كبير من الانشادات
الساتيرية وبعبارة جامعة : كل الآثار الشعرية التى تتغنى بمآثر الأبطال
نسبت إليه . كما علفت باسم هيزيودوس جميع الأشعار التى تناولت
انساب هؤلاء الأبطال والآلهة .

هذا الاعتقاد المتطرف الذي جعل منه كائنا أسطوريا ، ومشخصا
للشعر الملحمى كله قد قلصه ووضعته فى حدوده الإنسانية العمل الذي
قام نقاد مدرسة الاسكندرية . ثم اندفعت روح الشك فى الأخبار القديمة
الى أبعد من ذلك ، فنسب بعض الكتاب الإلياذة والوديسا الى مؤلفين

أي « العازلين » أو « المفرقين » ، وقدمت طائفة أخرى هاتين القصيدتين على أنهما ضم لمقطوعات منفصلة لم يتم التأليف بينها في قصيدة إلا في عهد بيزيسترات (القرن السادس ق.م .) ثم تلا ذلك عهد انحطاط الآداب اليونانية واللاتينية فوضع حدا لهذه البحوث وهذا الجدل ثم جاءت القرون الوسطى فعاد القوم الى ترديد ما تعلموه مأخوذا عن أصول لا يركن اليها واتصل هذا الترديد بعد النهضة زمانا طويلا .

أما هذه المراجع التي كانوا يرجعون اليها فتأتى على مقدمتها ترجمة لهوميروس تنسب خطأ الى هيرودوت ، وهى قد صنعت على أبكر تقدير في القرن الاول قبل المسيح . ثم عن ترجمة ثانية لا أساس لها نسبت الى بلوتارك ، ولا يكاد عهدها على أي حال يرجع الا الى القرن الثانى المسيحى . وترجمة ثالثة تنسب الى بروكلوس (وهو غير الفيلسوف) وتقع في نفس هذا القرن الثانى المسيحى ، ثم تراجم أربع مجهولة النسبة ، ومن بعد هذه ترجمة كتبها (سويداس) في القرن الحادي عشر . من هذه التراجم التي يرتد تاريخ أقدمها الى ما لا يقل عن ألف سنة بعد عصر هوميروس استخرجت شخصية هذا الشاعر على الصورة التي ظلت تمثل في النفوس حتى ذلك الحين وتقدم للطلبة الى عهد قريب «

— حال لم تكن حالنا :

واحب أن أقف هنا وقفة أنبه فيها الى أمور بدت فيما مضى وهى :
1 — ان الاوروبيين المحدثين لم يقبلوا تعليق الشعر الملحمى كله باسم رجل واحد لاتساع نطاقه ، اذ الاليادة وحدها تصل الى نحو من خمسة عشر ألف بيت وخمسمائة بيت . وهذا فضلا عن الاوديسا وما عداها .

2 — ان هذا الشعر لم يكن مكتوبا قبل القرن السادس قبل المسيح لان الكتابة لم تكن معروفة عند اليونان قبل ذلك ، أو على الاقل لم

تكن الكتابة ولا أدواتها ميسرة في اليونان لكتابة القوانين فضلا عن الشعر .

3 — ان ما جاءهم من معلومات عن هوميروس يقع بين تاريخ كتابته وبين العصر الذي يرجحون ان هوميروس قد عاش فيه لا يقل عن ألف سنة .

4 — ان اليونان كانوا حين حملوا أخبار هوميروس يمرون في المرحلة التاريخية التي تتناقل فيها الشعوب ماضيها تناقلا أسطوريا ، لأنها لم تتقدم بعد عن عهود بدائيتها الى تجربة حضارية تتميز معها الوقائع على ضوء عللها ، وليس تأتى هذه المرحلة الا بعد التجارب الحضارية الطويلة .

5 — ان أول من نظر الى هذا الشعر ورفض التسليم بالماضى الاسطوري الذي روى حوله كان علماء مدرسة الاسكندرية المصرية ، القائمة في البيئة التاريخية العريقة الحضارة ، العتيدة العلم ، التي كان للعلماء المصريين الذين برزوا من معابدهم الى العمل في العلنية على ضوء تقاليدهم ، وبهدى من معارفهم التي حملوها معهم ، اليد الحقيقية الرائدة والعاملة في كل النشاط الاسكندري ، وان تسموا بعد ان انتحل الاسكندر لنفسه نسبا مصرية دينيا ، ثم تبعه خلفوه ، باسماء يونانية ، كما كانت الموجة انسياقا مع السلطان الحاكم في ركوب نفس الموجة الى نفوس المصريين . ولعلنا نأتى الى شيء من تفصيل القول في هذا .

في مصر وحدها ، وليس في اليونان بدأ النظر في الاساطير التي نسجت حول هوميروس . فلم يبدأ على يد فلاسفة اليونان قبل ذلك في اليونان حتى أريسطو .

وهي جميعا ظروف تبتعد تماما عن الظروف التي انتهى اليها فيها « الشعر الجاهلي » . فتد جاء هذا الشعر مكتوبا الى رواته الاسلاميين ،

وكانت كتابته في العصر الجاهلي نفسه أي معاصرة لأصحابه . ولم يكن قد مضى على عهد أقدمهم يوم جاء الإسلام أكثر من قرن ونصف قرن . ولم يكن العرب يوم تناقلوا شعر شعرائه وتاريخهم يعيشون في المرحلة الأسطورية التي كان يعيش فيها اليونان يوم أخذوا يكتبون أو بالآخرى يتناقلون تاريخهم مشافهة يسرحون مع خيالاتهم .

6 — لم يكن الشك الذي أحاط بتاريخ هوميروس وشعره عند علماء الإسكندرية ينبع من نظرية تقدم ثم تطبق ، وتدعى منهج ديكارت ، ولكنه كان ينبع من طبيعة التناول العقلي المتوازن للآثر القديم ما دام العقل البصير يدعو إلى رفضه أو إلى الشك فيه ، وذلك إنما يقوم في الشعوب ذات الماضي العلمي العريق . وهذا هو الطريق الذي سار عليه التاريخ بعد ذلك ، وجمع أطرافه أو سينوبوس .

لقد كتبت في كتابي « تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري » بابا أثبت اثباتا قاطعا أن الشعر الجاهلي كان مكتوبا في الجاهلية ، وأنه كان يروي كذلك مشافهة ليقوم الحفظ رقيقا على الكتابة التي قد يشتبه فيها الحرف بالحرف ، والكلمة بالكلمة ، وحتى تكون الكتابة رقيقا على المحفوظ فلا يقع الشعر فريسة الوهم أو النسيان . وقلت أن التقاليد التي أتبع في نقل القرآن مكتوبا تحفظه إلى جانب الكتابة صدور الآلاف ثم الملايين إنما كان امتدادا للتجربة الجاهلية .

وقد زاد المسلمون على هاتين الآداتين بحكم من اعتناق العناصر غير العربية الأصول الإسلام ، آداتين أخريين : النحو لضبط أعراب القرآن الكريم ، والتجويد لضمان مخارج منطوقاته العربية .

كل جيل كان يزيد على سابقه ، وكل عمل من هذه الأعمال هو ابن التجربة الحضارية العتيدة . فإذا كان في اختلاط الأمور بالقياس إلى هوميروس ما دعا العقول البصيرة إلى إمعان النظر فيما نقل إليهم ملوثا فإن الأمور لم تكن على هذه الحال في الشعر العربي ، ولا في الأمة

العربية .

وقد مرت بنا في الابواب السابقة نصوص وثيقة عن علماء موثقين مؤرخين ولغويين تثبت بقاء كتب التاريخ القديم متحدة عن القدماء انفسهم ، وأن علومهم كانت لا تزال تلوح في ضمائر الاجيال ، يحيى الخليل من بعضها علم النحو والعروض ، ويرفضها الفقهاء لا لانهم يطعنون في صدقها ولكن لانها في رأيهم لا يقبلها المسلمون حقاً ، كما مر في نص المسعودي صاحب « مروج الذهب » .

وأكثر من هذه كلها وأوثق وأسلم وأدل أن يقول النضر بن الحارث الثقفي للنبي وهو يجادله في « القرآن » :

(أساطير الاولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلاً) .

و « الاساطير » كما يقول المفسرون هي « كتب الشعر القديم والقصص » . « واكتبها » يعنى كتبها بيده أو اكتبها كاتباً . والمعنى نفسه والصيغة نفسها تتكرر في الكتاب المبين تسع مرات ، يكرر القرآن الكريم فيها الرد على المشركين ، ولكنه لا ينفي قط أن في البيئة كتباً فيها الشعر القديم ، وفيها القصص القديم . فهل سكت القرآن الكريم عن نفي وجود الكتب الا أن تكون هذه الكتب موجودة يعرفها القوم جميعاً ؟

لكن طه حسين لم يكن يعرف هذا حتى وهو في « القرآن الكريم » الذي ظل يرفع الصوت بأنه هو وحده مرآة الحياة الجاهلية الباقية وليس الشعر الجاهلي . والحقيقة أن طه حسين كان شديد الحرص على اراحة نفسه ، وهو انما قدم القرآن في هذا الموقف الهاء للناس بما يحبون من ذكره عما يكرهون من طعنهم في تاريخهم ، وفي قرآنهم نفسه ، كما صنع في نفي نسب العرب الى ابراهيم . فالرجل يستنجد باسم القرآن حتى يخفى تهأويله . يقول : في كتابه هذا :

« للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما

أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكتفى لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن من جهة أخرى . وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات « (في الشعر الجاهلي ص 24) .

ما هذا الهذر ؟

طه حسين لم يقرأ التوراة . ولو قرأ فيها قصة ابراهيم وولادة ابنه اسماعيل من هاجر المصرية ، وحمل ابراهيم زوجه وابنه هربا من مطاردة سارة لضررتها وابنها ، الى البادية ، ونشأة ابناء اسماعيل الاثنى عشر في البادية وتكاثرهم فيها حتى صاروا أمة عددها عدد الرمل ، لو قرأ هذا في التوراة لفكر مرتين قبل أن يدخل على هذا التهريج الذي دخل عليه .

هذا الا أن يكون قد ظن أن اليهود قد كتبوا توراتهم في شمال الحجاز بعد أن بثوا فيه مستعمراتهم هربا من الرومان . وحتى هذا لا يكفي لحل عقده المركبة فالقرآن والاسلام لم يكونا قد وجدا بعد حتى تصاغ هذه القصة لتوجد نوعا من التحالف بين العرب المسلمين والقرآن من جهة وبين اليهود من جهة ، الا أن يكون اليهود قد كتبوا توراتهم هذه في شمال الحجاز بعد الاسلام ونزول القرآن .

هل رأيت أغث من هذا وأرخص ؟ وهل رأيت الافتاء في التاريخ يهون على العقول والنفوس هذا الهوان الا عند « باحث عالم » مثل هذا الرجل في علمه ، وفي بحثه ؟

اننا بازاء منتش ينطح ما حلا له أن ينطحه . وستكون لنا ان شاء الله جولة مع قصة ابراهيم في مكان آخر غير هذا الكتاب .

لم يقرأ طه حسين قصة ابراهيم في التوراة ، ولم يمر « بأساطير
الاولين » في القرآن الكريم ، ولم يقرأ فيه سورة كريمة عزيزة اولها :
(والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور) .

ولم يعرف أن من المفسرين من قال : ان الكتاب المسطور هو القرآن
الكريم ، وان البيت المعمور هو البيت الحرام في مكة .

ولو عرف ذلك ، مضافا الى ما مضى ، لادرك أن كل اثر عربى
هام كان يكتب ، وفي الرق الطويل المنشر عند القراءة . طه حسين كان
يضحك ملء فيه من قارئيه ، وكان مخرم الذهن فلم يكن يستجمع صورة
متكاملة لقضية واحدة من القضايا الخطيرة التى هاجمها ، أو يتأهل لها
بعده الدخول عليها .

— عودة الى فابيرو :

وأعود بعد هذا القدر من التنبيهات الى مواصلة ترجمة ما جاء فى
« معجم فابيرو » . يقول كاتب المادة متما ما مضى منها :

« وها هو ملخص ما ظل الناس ثمانية عشر قرنا يتلقونه على أنه
الحقيقة عن شاعر الملحميين : الاليادة والاوديسا :

كانت أمه تدعى خريثئيس ، وأصلها من كيمة ، وولدت في ازميز
على ضفاف نهر ميليس ومن هنا جاءت نسبة « الميليسى » . وكان
فيميوس معلم الآداب والموسيقى استأذه . وقد جعله تقدمه السريع فى
الدرس خلفا لاستأذه . وفيما كان يطلق خواطره فى موضوع قصيدته حبيب
اليه أن يزور البلاد التى سيضع فيها أبطاله فشرع فى الرحلة . وبعد أن
زار مصر وليبيا واسبانيا وايطاليا ولحق بايتاك دوى بصره بداء ألزمه
التوقف عند مينتور فأمدّه هذا بمعلومات كثيرة عن اوليس . ثم سافر بعد
ذلك فرأى شواطئ البلوبونيز ، ثم عاد الى ازميز وقد فقد بصره . ومن
هنا جاء اسم (أوميروس) ومعناه « الاعمى » فى لهجة أهل « كيمة » .

لكن الفقر اضطره الى مغادرة بلده ، فرحل عنه ، وفي فوسيه سرق ثيستوريديس منه شعره ، وكان قد أتم الاليادة . وقر قراره بعد ذلك في خيوس ففتح فيها مدرسة وفيها نظم الاوديسا . ثم خرج من بعد ذلك الى المدن اليونانية ينتقل بينها مغنيا قصيدته ، وفي ترحاله هذا مات في جزيرة أييوس .

وأول محدث أظهر شكه الحاسم في الاقاصيص المتناقلة حول أوميروس وهاجمها هو القس دوبينيك في كتابه (خواطر اكاديمية) ، وقد كتبه حوالي سنة 1674 . وفيها صرح بما رآه من أنه لا الاليادة ولا الاوديسا كانت من نظم شاعر واحد ، وإنما يجب أن ننظر الى كل منهما باعتبارها توحيدا لقصائد مختلفة ألقت كل قصيدة منها على حدة في العصور اليونانية القديمة ، وذلك قبل أن يضم بعضها الى بعض ، ويربط بعضها الى بعض في عهد بيزيسترات .

ومثل هذا الرأي موجود في كتاب (بايه) « أحكام على العلماء » ظهر سنة 1685 ، يقول فيه : لقد سمعت من أديب أجنبي أنهم يعملون في المانيا على اظهار أن هوميروس لم يوجد قط ، وأن القصائد المنسوبة اليه ليست الا مقتطفات أخذها النقاد من مقطوعات متفرقة من الشعر أو الاناشيد ، فربطوا بينها حتى صارت في حالة التسلسل التي نراها عليها اليوم .

وفي أيام « الخصومة بين القدماء والمحدثين » عاد شارل بيرو الى ترديد هذه الافكار . ولكن بوالو ورجال الادب لم يعيروا هذه الاقوال اهتماما كثيرا ، وسخروا منها ولم تستحق منهم الرد .

على أن بنتلى عاد في سنة 1723 فجاري دوبينيك فيما رأى وقال : ان أوميروس « كتب طائفة من الاناشيد والمقطوعات ، وأن هذه الاناشيد المنفصلة ضم بعضها الى بعض بعد عصره بنحو من خمسمائة عام » . (الواقع أن قول دوبينيك وبنتلى جميعا مشتقان من رأي النقاد السكندريين

السابقين الذي مررنا به من قبل) ثم جاء فيكو في سنة 1725 فعالج
علاجاً عميقاً القضية بعد أن كانت تمس في السابق مسا رفيقا وذلك في
Sienza Nuova, وعلى الرغم من وقوعه في اخطاء جسيمة
فانه شرع في تقديم لمحات رائعة لم يتجاوزها من جاء بعده من العلماء .

رفض أوميروس الذي تخيله السفسطائيون وعاش في المدارس ،
وجعل منه تشخيصاً لعهد طويل من عهود الشعر اليوناني ، وانموذجا
لشعراء المقطعات الذين كانوا يجوبون اليونان يتغنون بالاعمال البطولية .
وعنده ان الآثار الشعرية الموضوعة تحت اسم هوميروس لا ترجع الى
شاعر فرد ، ولكن الى طائفة من الرجال مرت تتعاقب على اجيال وبدا
تأليفها في عهد شباب البطولة اليونانية ، وتمت في عهد شيخوختها ،
وان أربعة قرون على الاقل تلوح في الاليادة والاوديسا من وراء الخلاف
بين شخصيتي اشيل واوديس .

وفي سنة 1770 نشر ر. وود كتابه « اليونان في عصر أوميروس »
فأثار فيه من جديد ما اذا كانت هاتان القصيدتان قد كتبتا حقا في عهد
باكر أم لم تكتب . وصار هذا هو الاساس الذي قامت عليه بحوث (وولف)
في كتابه : «مقدمة نحو أوميروس» : 1795. - (Prolegomena ad Homerum)
فأدار مناقشة دقيقة حول العصر الذي دخل فيه الخط الى
اليونان ، وبدأ برفض الاخبار التي تنسب اختراع الحروف الهجائية أو
ادخالها في اليونان على يد كادموس أو اورفيه أو ليموس أو بالاميدس
باعتبارها خرافات جافة . ثم مضى على صواب يلح في القول بأنه مع
اعترافه بأن الحروف الهجائية قد دخلت الى اليونان في عهد مبكر جدا ،
فانه يقرر أن فرقا كبيرا يقوم بين معرفة الحروف الهجائية وبين فشو
استخدامها في الكتابات الادبية .

اذ ان الخط قد استخدم أول الامر في الكتابة على الآثار العامة ،
ثم في تسجيل القوانين ، وفيما كان يتصل أوثق الاتصال بضروريات حياة

المجتمع . وأولى بأن تمضى الأمور على هذه الحالة فى الشعوب التى تنقصها المواد التى تقوم بها الكتابة ، ومن بينها اليونان . فورق البردي لم يأتها من مصر الا حول ختام القرن السابع ق. م. وقوانين لوكورجوس لم تكتب قط ، وهم ينبئوننا أن قوانين زاليوكوس وقد كان حول سنة 667 ق. م. كانت أول ما سجل من القوانين . وقوانين صولون ، وهو الذى جاء بعد السابق بنحو سبعين سنة كتبت فوق الواح خشبية .

وينتهى (وولف) الى النتيجة الآتية : وهى أن الكتابة لم تستخدم فى تسجيل آثار أدبية واسعة كقصائد أوميروس قبل القرن السادس ، ولا قبل انشاء الآثار النثرية الاولى .

وقد عجز العالم ج. و. نيتششه ، وهو أكثر مخصصى (وولف) فى هذا القسم من رسالته عن اثبات وجود الكتابة فى عصر تأليف الملحميتين الاوميريتين . وميلر ومعه طائفة من العلماء يجدون فى الحريات المتبعة فى هذه القصائد بقبض اللفظ ما يثبت انها قد وجدت قبل أن تقيد بالصيغة المكتوبة التى كانت كفيلة بأن تقف فى وجه هذه التصرفات .

ويأتى بعد ذلك دليل لا ينقض ، وهو لا يدخل مع القياسات السابقة فى نوع واحد ، وذلك هو أن الديجاما اليولية كانت موجودة فى عهد انشاء هاتين القصديتين ، ثم اختفت اختفاء تاما فى عهد نسخها الاول .

وبذلك اختفت من هذه النسخة الرموز الكتابية لنحو خمسين ألفا أو ستين ألفا من هذه الرموز الى الديجاما اليولية كان لابد من كتابتها لو أن هذه الكتابة تمت فى عصر أوميروس : عصر استعمالها فى المنطوق . ويترتب على ذلك نتيجة لازمة : وتلك هى أنه لابد أن يكون قد مر زمان طويل بين زمن انشاء هاتين القصديتين وزمن كتابتهما لأول مرة .

أضف الى هذا أنه لو كانت الكتابة فاشية فى عهد انشاء هاتين القصديتين فإنه كان لازما أن يشار فيهما الى الكتابة ، وهو ما لم يحصل مع أنهما مليئتان بتفاصيل الحياة دقيقتها وجليلها . ولم يرد فيهما مما يشتهبه

فيه بالكتابة الا فقرة يشار فيها الى علامات محفورة فوق لوحة حملها بليروفون المرسل الى ليقيا ، وكانت نذير الشؤم الذي حمله الى الموت . (الاليادة ، ك 6 البيت 166 وما يليه) . لكن اذا كانت هذه الفقرة ، على غموضها البالغ يمكن تأويلها بأنها اشارة بكيئة — جدا الى الكتابة — فان هناك فقرات اخرى تضع يوناني عصر هوميروس تحت العين مجردين تماما من هذا الفن في ظروف كان استخدامهم للكتابة اقرب الى طبائع الاشياء : مثال ذلك انهم عندما التجأوا الى التحكيم في : من يقاتل هيكتور راح كل واحد منهم يلقي في الخودة ، لا باسمه ، ولكن بعلامة يستطيع هو التعرف عليها . (الاليادة — ك 7 البيت 175 وما يليه) وفي الاوديسا (ك 8 البيت 163 وما بعده) يكون من بين مهام زيان سفينة تجارية أن يعي بذاكرته تفاصيل حمولة مركبه ، وليس معه سجل ولا لوحة . ويترتب على هذه الشواهد كلها عدم امكان معارضة وولف في اولى النتائج التي انتهى اليها : وهي أن القصائد الهوميرية لم تدون في عهدها الاول .

وقد انطلق (وولف) من هذه الحقيقة الكبيرة ذات النتائج الكثيرة الى الحكم بأنه كان لابد من أن يحبى أوميروس بعبقريّة ذات سعة لا تصدق لكي يستطيع أن يحمل في حافظته وحدها ، دون الاستنجاد بالكتابة قصائد لها هذا الطول المفرط .

وفي مواجهة هذه الصعوبات يرد ميلر ردا معقولا : « من هذا الذي يستطيع أن يحدد كم ألف بيت من الشعر يمكن لشخص أن ينشئ في نفسه العام اذا كان موضوعه يخالط شغاف قلبه ، ويستغرق تأمله ، وكسب من الابيات يستطيع هذا الشاعر أن يكل الى تلاميذه المخلصين له ولفنه حتى يحملوها في ذاكراتهم الامينة ؟ » .

واعترض (وولف) الثاني ذو مدى أبعد . يقول :

« حينما يكون الشعب اميا لا يقرأ ولا يكتب فليست فيه وسيلة لنشر القصائد الا اللقاء ، وقد كان هذا اللقاء يقع عادة في المآدب والاعياد ،

وفي هذه لا يقدر الشاعر على أسمع جمهوره الا المقطوعات غير المفرطة
الطول ، او المقتطفات من القصائد الكبيرة . ولذلك فان ميزة الوحدة
الفنية لا تنهي للقصيدة ، وفي هذه الحالات لم يكن في الامكان رواية القصائد
ذات الطول المفرط .

واعترض مخلصو (وولف) على هذا بأن القصائد لم تكن تنشد في
المآدب والاعياد الخاصة وحدها لكنها كانت تلقى كذلك في الاعياد القومية ،
والمسابقات الشعرية . وقد أشاروا الى أن الاغريق فيما بعد ذلك العصر
كانوا يصفون في عيد واحد الى نحو من تسع تراجيديات ، وثلاث
درامات ساتيرية ، وثلاث كوميديات وليست هذه الا اجابات غير مباشرة
لاعتراضات (وولف) . وأولى بنا لتقويمها ووزنها ان نتغلغل فنصل الى
أساس القصائد الاوميرسية حتى نرى أن كانت الوحدة متوفرة لها
حقا في الخطة وفي التفاصيل .

فأما الاوديسا فواضح أن الوحدة ليست محل خلاف . (ثم يلخص
وقائعها ويعقب عليها بقوله) :

« فالبدء والحل يتعلقان بواقعة واحدة تظل دائما موضوع القصيدة
عبر أحداثها الكثيرة . وقد أبرزوا هنا تناقضا واحدا : وهو أن رحلة
تيليماك لا تنسجم مع رحلة اوليس ، فان الامير الشاب على الرغم من
شوقه للعودة الى ايتاك يقضى في اسبارطة ثلاثين يوما لدى مينيلاس .
وهذا التناقض ، على قلة خطره ، أعطى (لوولف) ما كفاه مستندا للقول
بأن الكتب الاربعة الاولى من الاوديسا ، ومطلع الخامس تؤلف فيما
بينها قصيدة واحدة منفصلة عن بقية كتبها .

أما وحدة الاليادة فأقل وضوحا .

(ثم يلخص الاليادة ، ويعقب على تلخيصها بقوله)

« لكن على الرغم من تلك الوحدة العامة للخطة ، تثار تناقضات

كثيرة جدا في تفاصيلها ، وأهمها وجود عدد كبير من أناشيدها (كتبها) من الواضح انها ليست من صميم القصيدة في شيء ، بل انها تبرأ منها .

فالأناشيد من الثانية حتى السابعة تبدو أجنبية عن القصيدة الأصلية . فكون أجا ممنون لا يعرض جنده الا في العام العاشر من الحصار أمر أقل ما يقال فيه أنه فريد في بابه . وأغرب منه أن تأخذ هيلين في تعريف بريام من فوق أسوار طروادة برؤوس أبطال اليونان وهو الذي ظل يراهم يحاربونه قبل ذلك تسع سنوات ، وأن ينتظر مينيلاس وباريس هذه المدة الطويلة قبل أن يلتقيا في معركة منفردة . والاغنية التاسعة التي تدور كلية حول أسفار الاغريق لاشيل تتبين زيادتها واضحة فقد نسيت هذه السفارة بعد أن جاءت الانشودة الحادية عشرة . والانشودة العاشرة وهي غير أصلية قد جنح النحويون الاسكندريون من قبل الى القول بأنها مقحمة .

ومن هنا خرج (وولف) الى الحكم بأن الاليادة عبارة عن قطع شعرية الفت كل واحدة منها على انفصال ، ثم ضم بعضها الى بعض ، وأن الاغاني الخارجة على صميم الموضوع خارجة على خطة القصيدة أضيفت اليها في زمان متأخر .

وجاء تلميذه لآخمان فاقترح لهذه الصعوبات حلا بأن جعل من الاليادة مجموعة مؤلفة من ثمانية عشرة مقطوعة كل قطعة منها منفصلة عن بقيتها ، لكنه لا يرى التسليم بنسبة كل منها الى شاعر خاص بها . هذا مع أنه يرى أن كل قطعة منها متميزة عن غيرها . وجاء جروت فتقدم بفرضية بارعة ساقها سوقا حسنا في كتابه (تاريخ اليونان — المجلد الثاني) قال : ان الاليادة تتألف من قصيدتين : الاليادة ، والاشيلية . فالانشودتان الاولى والثانية مضافة الى الأناشيد الاخيرة التي تبدأ بالحادية عشرة تؤلف الاشيلية ، والتاسعة تعتبر اضافة معترضة وغير موفقة الى هذه القصيدة الاشيلية . وما بقى بعد ذلك من الأناشيد يؤلف الاليادة . وهي عملية أراد

بها جروت الى تفسير تمويهى لعدم التوافق البادي بين أجزاء كثيرة من القصيدة . لكنه تفسير يأتى بدوره افتراضا شأنه شأن الفروض السابقة . وهم يقيمون فى الاعتراض عليه — صنعهم فى الاعتراض على الفروض السابقة — حقيقة ينبغى الا نفرط فى تقدير اهميتها ولكن يجب أن ندخلها فى حسابنا : وهذه هى الوحدة الادبية للقصيدة ، والوحدة الاسلوبية : أي انعطافات الجمل ، وترتيب الافكار وحركتها ، والصيغ النظمية .

ويبقى أن نعرف ان كانت هذه الوحدة بالضرورة اشارة على قيام عبقرية شعرية فردية وراء الاليادة كلها ، أو انها قد ترد الى عمل جماعى يدور حول قاعدة واحدة ، ويقوم به العديد من الناس فى وقت واحد أو متتابعين يدفعهم الهام مشترك ، ويقع فى ظروف زمنية واحدة ومنزلة اجتماعية واحدة ، أو عنصر بشري أو عائلى واحد .

ونعترف أننا ميالون الى ثانى هذين الرايين ، وهو رأى تسنده الظاهرات الكبيرة للكتابات البطولية والدورية التى نجدها قائمة عند أصول آداب أوروبا الحديثة على تعددها ، بمعنى أن هذا يقع فى عهد أقرب إلينا تاريخا من العهود اليونانية القديمة ، وهى بقربها هذا تتوفر لها وسائل الانتقال والحفظ .

أنشودة رولان ، وأناشيدنا ذات التصوير الحركى : النيبيلونجن ، والجودرون ، وكثير غيرها من القصائد الملحمية ، وهى التى تكرر تعديلها فى كل صورة من صورها ، كانت لها وحدتها أى الوحدة المصنوعة فى قرن تعديلها ، ممثلة فى لغتها ، وفى تصويرها الساذج للافكار وللأستعمالات الفأشلية فى الحياة .

وقد تصور هيرمان أن أول صور الاليادة والاوديسا كان قصيدتين صغيرتين : أحدهما اليادة والثانية أوديسا كان ناظمهما هو هوميروس أو شاعرا غيره ، وأنه قد أضيفت الى هاتين القصيدتين القصيرتين تعديلات متتالية نهض بها شعراء متأخرون عن عصر الشاعر الأول .

والواقع أن هذا هو التاريخ الذي مرت به جميع الملاحم الوطنية .
وعلى هذه الصورة نمت أطول قصائدنا من أناشيد ولدت قصيرة .

والرافضون لتطبيق هذه التجربة على قصيدتي أوميروس يقولون :
إن الفروق الجوهرية المشاهدة بالفعل في قصائدنا الملحمية بين الأصل
والإضافات المتأخرة ، وهى فروق في الصفات ، وفي العبقرية ، وفي
الأسلوب ، تخلق منها القصيدتان الأوميريتان ، على الرغم من قيام عدم
التوافق بين الأجزاء فيهما . فالصورة الأولى تأخذ في الاختفاء شيئاً فشيئاً
حتى يغيب الجنين غياباً تاماً في الصورة الختامية للعمل . أما عن الوحدة
فإن الابتعاد عن الأصل ليست أثراً للعبقرية الواحدة بقدر ما هى
أثر للزمن .

والفروق التى تبرز بين الأجزاء المختلفة للإلياذة والأوديسا ليست ذات
طبيعة تمنع من إرجاع الأثر الكامل إلى رجل واحد . وما دام الافتراض
يقابله افتراض مثله فإنه يمكن كذلك افتراض أن أوميروس الذى كانت
تنسب إليه في الماضي قصائد كثيرة تدعى بالأوميريسية ، هو نفسه قد
نظم اثنتين على الأقل : إلياذة وأشيلية ، وإلى هاتين أضيفت في زمن
لاحق تحت العنوان نفسه عناصر تتفاوت تناسباً مع الأصل . وعلى
ضوء وحدة الأصل تفسر وحدة الأسلوب الجارية على طول القصيدة جنباً
إلى جنب مع عدم الانسجام بين الوقائع .

ولكن ليس الأمر هكذا في الفروق الملحوظة بين الإلياذة والأوديسا
فإنها فيما هو باد لا تطرد فقط فكرة قيام مؤلف واحد للقصيدتين بل يستبعد
معها أنهما ابتداء عصر واحد . ولا غرابة إذن في أن تتكون بين نحويى
اليونانية القدماء (في الاسكندرية) مدرسة برمتها تدعى « المفرقين » لأنهم
يقولون بنسبة كل من القصيدتين إلى غير شاعر الأخرى . وهؤلاء اليونان
« المفرقون » كانوا أولى منا بالحكم على الفروق القائمة بين القصيدتين في
اللغة والأسلوب ، وهم بالفعل قد استندوا في تفريقهم على فروق من

هذا القبيل . اما عنا ، ونحن أجدر بالوقوف على الاسباب التاريخية فى ترتيبها العام ، فاننا نلاحظ أن القصيدتين لا تمثلان حضارة واحدة ، ويترتب على ذلك انهما لا يمكن أن تكونا متعاصرتين . فالحالة الاجتماعية فى الاليادة أكثر بدائية من الحالة الاجتماعية فى الاوديسا . والافكار الدينية بدورها غير متشابهة فى القصيدتين . وفى الاليادة تعيش الآلهة على الارض ، وهم يكادون يلتقون بالناس فى صفاتهم الاخلاقية ، اما فى الاوديسا فمقامهم بعيد عنها ، وهم أفضل من الناس . ولبينجامين كونستانت ، وهو الذى وضع هذه الفروق تحت النور ، ملاحظة دقيقة : هى أن الاليادة تغلب فيها الميثولوجيا ، والاوديسا يغلب فيها الدين .

وقد ردوا على ذلك (لانه يوجد لكل شىء رد) بأنه لم يبرهن على أن الفرق بين انشاء القصيدتين يتجاوز حدود عمر الفرد ، وعلى هذا فانه يمكن القول بأن أوميروس قد تمكن فى عهدين متباعدين كثيرا أو قليلا أن يصور حضارتين مختلفتين بوحدة أسلوبه وبعبريته .

واذن (وهذا قول كاتب المادة فى معجم الآداب) فانه يكاد يكون من المستحيل تعيين نصيب هوميروس الشخصى من القصيدتين الموضوعتين تحت اسمه ، واللذين طرأت عليهما تبدلات عميقة خلال ثلاثة القرون أو الاربعة الفاصلة بين عصره وبين قيام بيزيسترات بتوحيدهما .

وليس تحديد زمان وجود أوميروس بأيسر من ذلك . يقول هيرودوتس : أقدر أن أوميروس وهيزيود لم يسبقانى الى الوجود بأزيد من اربعمائة سنة .

وهذا الرأي الذى يضع أوميروس فى القرن الثامن ق . م . لا يكاد يثبت اليوم للمناقشة . ذلك انه بحكم منه يكون قد عاش فى عصر لم تكن الامور فيه على حال تتفق مع الحال التى غناها فى شعره ، وأن وجوده فى القرن السابع يحتم أن يوجد فى شعره جهد الساعى الى التذكير بالماضى الذى لم يعيش فيه وهو جهد غير موجود بل انه يتنافى كل التنافى

مع السجية الفطرية التي تطبع كتاباته . وعلى ذلك فانه يجب ارجاع وجوده الى زمان أبكر من القرن السابع ، وان يكون فيما هو أكثر احتمالا في العهد الذي غزا فيه الهيلينيون الآخيين وسيطروا عليهم . والواقع أن قصيدتيه تمجدان الآخيين وان أفعمتا بالمآسى التي وقعت لهم ، بل ان فيهما توجس ما هو أخطر في المستقبل . فهما على الاغلب قد نظمتا في الفترة التي فيها راح الانحطاط يحل بهم فهم يتشبثون بانتصاراتهم الماضية عن طريق الشعر . وهذا يرجع تاريخ وجوده الى عهد يضرب بين آخر القرن الثانى عشر وآخر القرن التاسع قبل الميلاد ، ونحن نقرب من الحقيقة أن وضعناه في القرن العاشر ق. م.

وتتنازع سبع مدن فيما بينها فخر مولد أوميروس ، وتسجلها هذه الثنائية الشعرية المعروفة :

أزمير ، خيوس ، كولوفون ، سلاميس ، رودس ، أرجوس ، أثينا
مدن تتنازع فيما بينها موطن أوميروس فتأمل «

أريد أن أوّجّل تقديم الجزء الختامى من ترجمة هذه المادة التى انقلها عن معجم « فابيرو » الى ان أفرغ من تقديم ما جاء فى كتاب (أميل ميرو) متمما للقسم التاريخى الذى قدمته . وسنعود اليه عندما تحين ساعة الحاجة اليه ، لانه من قبيل الدراسة الفنية .

الفصل الثالث

— البحوث التى دارت حول أوميروس
فى زمان لاحق لزمان البحوث
الماضية :

يقول ميرو :

« لم يتفق القدماء على تاريخ لهوميروس ، فهيرودوتس يضعه فى

النصف الاول من القرن التاسع ق. م. وقد وضعه المؤرخ ثيوبومب ، على ما يستنتج من اقواله في مستهل القرن السابع ق. م. أما النقد الحديث فقد حدد لوجود الشعر الاوميروسى ازمة واحدة او قريبة من الواحدة . والحدود التى يضطرب بينها تكون هذا الشعر لا تتجاوز على اى حال القرن الثامن من جهة والقرن السادس من جهة ثانية . وكلها قبل المسيح . (ويلاحظ هنا الخلاف بين فابرو ، وبين ميرو فى تقدير زمان اوميروس عند رفعه الى هيرودوتس) .

« ولنرسم قائمة سريعة **بالحلول الرئيسية المقترحة** ، (وأحب أن نلاحظ عبارته : الحلول المقترحة) ، مع الوقوف عند أحدثها .

1 — أريك بيته ، وهو أحد اساتذة المدرسة التحليلية الالمانية ينزل بالتحريير الختامى للاليادة والاوديسا حتى النصف الثانى من القرن السادس ق. م. : أي الى عهد بيزيستراتيس . ولم يكن هذا التسجيل المتأخر فى واقعه عمل شعراء مبدعين ، وانما كان عمل الناظمين المرتبين . وكان هؤلاء الشعراء النظامون يفترفون من منهل واسع وقديم جدا من الاناشيد الملحمية ، ومن الملاحم الصغيرة التى صنعها عدد كبير من الشعراء الاموات ، وقد اداروها حول موضوعين شعبيين هما غضب آشيل وعودة اوليس . فكتب الاليادة يكون بعمله قد وأد أكثر من عشرة انشاءات من هذه المنظومات القديمة . أما كاتب الاوديسا فقد قنع بواد ست قصائد . وهذه القصائد التحضيرية يرجع تاريخها فى مجموعها الى القرنين السابقين .

2 — فيلاموفيتس ميلاندورف ، وهو ينتمى الى هذه المدرسة التحليلية ولبت زمانا طويلا مسلما له برياستها تسليما له مبرراته المشروعة . ويقترح اتباع منهج مختلف ، ولكنه يترد الى تواريخ لها نفس ترتيب السابقة .

فهو يضع تأليف الاليادة فى القرن الثامن ق. م. وعنده ان الاليادة قد

تكون من عمل شاعر كبير كان يدعى في احتمال كبير أوميروس . وقد كان يعزف بيدين ممتلئتين من كنز قصصى خرافى شعري كان موجودا قبله ، لكن عبقريته المبدعة قد جددته تجديدا قويا . وقصيدته قد أصابها من بعده بعض التبديل . ولعل خاتمتها على الخصوص قد اختفت في هذه التبديلات ، ولعلها قد استبدل بها هذان الحدثان المتأخران اللذان تختم بهما الصورة الحالية للملحمة : وهما حادثا دفن باتروكليس ومقابلة اشيل مع بريام . أما عن الاوديسا فانه يرى انها قد رتبت في مستهل القرن السادس ق. م. أي بعد الاليادة بنحو قرنين عن طريق الربط بين أربع قصائد قديمة ، ولعل كتابتها تنحدر الى القرن السابع .

3 — فيكتور بيرار الفرنسى دارس الاوديسا يضع تاريخ نظم الاوديسا قبل ذلك بزمان قصير شيئا . فهو اعتمادا على ما انتهى اليه ادولف كيرشهوف يرى أن الاوديسا قد ولدت في النصف الاول من القرن السابع ق. م. من عملية المزج بين ثلاث قصائد سابقة قام بنظمها شعراء مختلفون ودارت حول حكايات اوليس ورحلة تيليماك وانتقام اوليس . ولعل الاولى وهى اقدمها ترجع الى القرن التاسع ، وأما الاخرى فترتدان الى الثامن .

4 — أما أبو الدراسات الاوميرية الفرنسى بول مائزون فينتهى في مقدمته التى وضعها على رأس ترجمته الممتازة للاليادة الى تواريخ مجاورة للتواريخ الماضية . يضع نظم الاناشيد التى شكلت الصورة الاولى للقصيدة في أوائل القرن الثامن قبل الميلاد ، ولا يستبعد افتراض الصعود بتاريخها الى القرن التاسع . وهذه الصورة الاولى عاد اليها مؤلفها الاول فصبها صبا جديدا ، ووسعها وهذبها ، ثم تابعه في تحويرها وتوسيعها شعراء جاءوا من بعده . وبهذا التابع على خلقها صارت على حالتها التى نراها اليوم . أما متى أخذت صورتها الختامية التقريبية هذه ، فـان مائزون يرى من الحكمة عدم القطع فى ذلك ، ولكنه يقول انه من الممكن

أن يكون ذلك قد وقع لها في القرن السابع ق. م .

5 — وإذا قبلنا ما يقوله فريدريش فوكه ، وهو من أواخر المعلقين على الاوديسا فان هذه القصيدة قد انجزت حوالى سنة 700 ق. م .

6 — فيرنان روبير يسبغ في كتابه الحديث على « أوميروس » شرف ابداع الملحميين الكبيرتين على مكيف لهما عبقرى لعله عاش في الثالث الاخير من القرن الثامن ق. م . ونظمهما فيه . وقد شكلها من مجموعة من الاقاصيص الخرافية والروايات المتحدرة من أصل كهنوتى . وهذا أولى عنده من أن يكون قد خلقها من ملاحم سابقة صغيرة أو كبيرة اذا نحن أحسننا الفهم . ذلك لان أوميروس أولى عنده بأن يكون مبدعا من أن يكون جامعا .

7 — ثم يقول ميرو : وليأذن لنا القارئ في ختام هذا التتبع أن نعيد الى الذاكرة أننا في دراستنا « القصائد الاوميرية والتاريخ اليونانى » الصادر قبل كتاب فيرناند روبير بقليل من السنين قمنا الى جانب القول بأن الاليادة والاوديسا كانتا في الحقيقة عملا مهضوما أصيلا لشاعر كبير وضعناه حوالى منتصف القرن السابع ق. م . على أن هذا الشاعر نفسه لم يكن الا مجددا عبقرى ووارثا وتاما على طريقة هوميروس أول ، لعله كان أول من كتب في المراحل الاخيرة من القرن السابق اليادة أولى وأوديسا أولى ، وانهما كانتا شديدتى القصر متماسكتين جميلتين جدا ، قويتين جدا في بساطتهما . وقد كانتا بعد ذلك أصيلتين بحيث يحملان على التساؤل : اكانتا هما اللتان فتحتا الطريق الى تكوين الملحمة ؟ » (من ص 7 الى ص 9) (الحياة اليومية في زمن أوميروس) .

هذا تلخيص أمين واثق للأعمال التى قام بها الباحثون بدءا من علماء الاسكندرية حتى فرنان روبير أى خلال اثنين وعشرين قرنا من الزمان .

الفصل الرابع

ملاحظات

وقد قدمت تعقيبا على ما جاء في صدر هذه المادة التي ترجمتها عن « معجم آداب فابيرو » ملاحظات منها :

1 — ان النقد السكندري للمحمتين قد نبع من عوامل ذاتية في بنائهما تبين على ضوءها للسكندريين صواب التحفظ والاحتياط في أخذ ما روى عن القدماء من أخبار هوميروس وشعره .

فقد وجدوا أن الشعر المنسوب الى أوميروس كثير جدا بحيث يزيد على الجهد الفردي لانسان واحد مهما بلغت عبقريته ، وأنه أولى بأن يمثل رحلة تطويرية كاملة للشعر الملحمي لا شاعرا واحدا .

وزادهم اقتناعا بهذا الرأي اختلاف أساليب القصائد الملحمية المنسوبة اليه فراحوا ينفون عنه القصار من بينها أولا ، ولم يبقوا منسوباً اليه الا الأليادة والأوديسا .

ثم نظروا في هاتين فبدت لهم بينهما فروق من الخطر بحيث حملت طائفة كبيرة منهم الى عدم الاطمئنان الى نسبة القصيدتين اليه وحده واتخذ هذا الرأي منهم جماعة كانت من التميز والاثر بحيث اشتق لها من نظرتها المفرقة بين القصيدتين لقباً خاصاً ، فدعيت « مدرسة المفرقين » لأنها كانت ترى أن كل واحدة منهما لشاعر مختلف عن شاعر الأخرى .

2 — وراح الشك من بعد ذلك يزداد فراحوا يدرسون القصيدتين دراسة تمنع فانتهاوا الى حكم أبعد في نتائجه من الحكم الأول : وذلك هو أن القصيدتين مؤلفتان من مقطوعات ملحمية كانت متفرقة ، وأنها ظلت كذلك حتى ضمها بيزيستران بعضها الى بعض ودونها ، ومن

يومها راحت صورتها تثبت ، وراح الرواة والنقلة في الاجيال اللاحقة يتناقلونها متقيدين بالنص المكتوب .

هذا النص المكتوب اتفق النقاد جميعا ، ابتداء من السكندريين حتى العصر الحديث ، على اعتباره نصا صحيحا يمثل تمثيلا صادقا حالة القصيدتين في عصر جمعهما بأمر بيزيسترات . لم يحاولوا أن يثيروا حول هذا النص شكاً ينتزعونه من ظروف جدت بعد هذا العهد فأنثرت فيه بالتبديل ، أو التحوير ، أو الخطأ بعد كتابته . يخرج من هذا التعميم بالطبع ما عسى أن يصيب كل نص منقول من أخطاء يقع فيها النساخون عن غير قصد . هذا مع أن الاصل المدون في عهد بيزيسترات قد انقرض ، وذهبت صورته المنتسخة منه تسلسلا قريبا من زمانه .

فاعتبروا بذلك كتابته فيصلا قاطعا في تأمين حملته اليهم من عهد بيزيسترات ، حتى انتهى الى أيديهم . وانما أنصب الشك ، وثار الشبهات ، ودارت كلها حول سلامة تصوير هذا النص المكتوب لما كانت عليه القصيدتان يوم ألفهما صاحبهما : على أي حالة تركهما ؟ وما القدر الذي يمكن أن يصحح له منهما ومن غيرهما قبل أن تجمع الهيئة التي كلفها بيزيسترات بجمع الشعر الملحمي الموجود بين يديها وتنسبه الى أوميروس ؟ وما القدر الذي قامت به هذه الهيئة بجهودها الخاصة في الربط بين المقطوعات التي وجدتها لكي تبرز من ترابطها الذي أحدثته ، وترتيبها الذي أدخلته من هذه التشكيلة الشعرية قصيدة قصصية واحدة يسلم بعضها الى بعض ، وتتلاءم أقسامها ، وتكتسى ثوب العمل الفني الواحد ؟

عمل اللجنة اذن مائل صحيحا تحت أعين الاجيال التي جاءت بعدها ، والنظر فيه وفحصه ودراسته ، وتمييز الاصيل فيه من الدخيل الذي دخل عليه بعمل هذه الهيئة المنسقة ، أو قبل أن تدخل هي على العمل ، وقبلته هي ، هو عمل الاجيال التي أعقبتها . والفضل في ذلك يرجع الى أنه انحدر

مكتوبا الى السكندريين ، على حين انه انحدر تناقلا شفويا الى
البيزيستراتيين .

اللجنة اذن هي المطعونة فيما قدمته عامدة الى التزييف او غافلة
عنه ، اخذته من غير تحقيق . وجسم جريمتها او خطئها مائل في هذا
النص الذي يقدم للاجيال بعدها اعترافا مكتوبا موقعا عليه .

وفحص هذا الاعتراف هو الذي قام به النقاد ابتداء من علماء
الاسكندرية حتى نقاد العصر الحديث . ومن موازنة بعضه الى بعض ،
ومن عرض الوقائع التي احتواها على المفاهيم التاريخية لعصر
هوميروس ، وللقرون القليلة التي تلتها حتى عهد بيبيسترات خرج النقاد
الى النتائج التي قدمتها ملخصة في القسم السابق من هذا الباب . واحب
ان انبه الى انها جميعا فروض تفسيرية ، وليست نتائج تحقيقية لا تهتز

ومنطق ما جريات الاحوال فيما جرت فيه يجترفنا الى التساؤل : لو ان
هوميروس كتب شعره بنفسه ، او كتبه غيره في عصره ، وكتب معه
حياة الشاعر ، فهل كان من الممكن ان يثور حول صحة نسبة هذا الشعر
الى اوميروس ما ثار حوله ؟

والجواب يقع في ضمير الغيب : ذلك ان الشك داء دوى ، وهو
لابد واجد طريقه الى الخبر ما دام خبرا . فالخبر بطبيعته صورة منقولة
لماض ذهب . وبعث هذا الماضى الى الحياة عمل مستحيل ما بقى الانسان
عاجزا عن رد الزمن او وقف مجراه وتدفقه .

والمناطق يعرفون الخبر بأنه قابل للتصديق والتكذيب . فأننا اذا
شاهدت بعينى رأسى حدثا ثم نقلته اليك خبرا لم تعصمك ثقتك بى مهما
بلغت من قيام احتمال كذب هذا الخبر لان الخبر بطبيعته قابل للصدق
وقابل للكذب .

هذه هي حالة العقل الانسانى عندما يبنى احكامه على محصلات
الحواس . الشك ممكن في كل شىء حتى فيما تراه أنت الآن بعينى

رأسك .

والشك عجيب لأنه ينمو نموا تضاعفيا تسلسليا مثله مثل التفجر الذري ، عامل التفجير آلة مهمتها تفجير الذرة الاولى ، وتفجر الذرة الاولى يفجر الآلاف فتفجر هذه الملايين ، وعامل النسف الآلى هو أول ضحايا التفجير .

ولذلك وقف به الغزالي عند حد ، ولم يطلقه عاملا يصله بكل حقيقة . ففى الحقائق المباديء التى اذا صحت تبع صحتها صحة نظائرها كلها دون حاجة الى اثبات صحة كل نظير على انفراد .

فأله واحد اذا ثبت بالبرهان وجوده لم يصبح التشكك فى غيره بابا الى التشكك فيه . والروح كيان واحد اذا أمكن اثبات وجوده فى انسان فقد تم اثباته فى كل انسان . وذات الشخص واحدة اذا تم اثبات وجودها ثبتت عند كل ذي ذات . وهذا هو ما صنعه الغزالي .

فالامر فى هذه كلها هو اثبات مباد ومطالع . أما الخبر فبالإضافة الى عسر تخريج الدليل المنطقى على صدقه أو كذبه — الا أن يكون مناقضا لطبائع الأشياء — لابد من تحقيقه وحده ، فاذا تحقق لم يغن تحقيقه عن تحقيق غيره ، ولم يفد تحقيقه تحققا لسواه واقعا لشخص آخر أو فى مكان آخر ، أو زمان غير زمانه . ذلك ان ما هو من قبيل الخبر ليس من المباديء الوجودية المنطلقة الحكم .

ولهذا تعين عنده ، وهو صاحب منهج الشك للتحقيق ، أن يمضى لكل فرع من فروع المعرفة الانسانية منهجة ، ومقاييسه التى تحقق له الصحة بالمعيار الذى يؤخذ به .

وقد رأينا نصه على هذه فى عباراته السابقة ، بل رأينا ما هو أبعد منها فى قوله عن تحصيل اليقين العلمى عن طريق التواتر .

بل انه اذا أبعد فى الشك حار واضطرب ، واختلت معايير كل

أمر تحت عينيه ، وعبر عن ذلك بقوله ، بعد أن وجد مبررات الشك في المحسوسات .

« فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقا بى فجاء العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده من أمور انما هو حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرا عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها »

ثم يقول :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت علاجها فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولى ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . »

ذلك هو « الشك » اذا اطلق من عقاله نفس كل شيء بتفجراته التسلسلية . ولذلك اوقفه الغزالي عند حد واتخذ لكل علم منهاجه . ولذلك نسفت الطائفة التي اتخذت الشك في أوروبا منهاجا الى تحقيق تاريخهم ، نسفت تاريخها ، وعاشت منه وعاشت معها سواها في فراغ خيل لجماعتهم معه أن كتابة التاريخ أمر غير ممكن . ومن هنا سقط منهجهم كما بينا وارتفعت في وجوههم الصيحة : فلتذهب التساؤلية التاريخية ، وعاد المؤرخون الى كتابة التاريخ .

الفصل الخامس

— حصاد الهشيم —

من سخرية الاقدار بعقل الانسان أن يتصل العمل التحقيقي النقدي حول شخص أوميروس وحول شعره اثنين وعشرين قرنا ثم لا تحصل هذه الجهود شيئا أكيدا ثابتا أو شبه ثابت في هذين الحقلين ، إنما هي ظنون وأوهام ، وكلها فرضيات ، واقتراحات حلول تتناطح ولا تؤدي الى حقيقة واحدة ثابتة .

وكل فرض يرتفع يجد في محاربته فرضا عقليا آخر يسقطه ، أو يدعه معلقا في الهواء .

وأكثر من هذا وأوغل في الدلالة على تفاهة العمل الانساني الواسع العريض أن النتائج التخمينية التي قدمت لحل المشاكل المعترضة تكاد تتراجع الى ما بدأت منه ، فتجد من يقول : ان وجود أوميروس يقع في القرن الثامن ، وذلك هو القول الذي قدمه هيرودوتس ، وقال له المتأخرون أول الامر : لا.

وما بدأوا به من انكار وجود شخص اوميروس قد ارتدوا عنه ، وعاد أحدثهم يقول بأنه قد وجد تحت هذا الاسم او تحت سواه ، ولكنه كان الشاعر العبقري الذي تناول الاقاصيص الكهنوتية القديمة فصاغها قصيدة أو قصيدتين ، وانه في عمله ما كان يمكنه أن يكون جامعا بل مبدعا .

وانه اذا كان قد جد من بعده من أدخل شيئا من التحوير لجوانب من هاتين القصيدتين فانهم لم يجوروا على الاصل بحيث يصبح صورة يختفى من ورائها الجنين الاصلى ، وفرقوا لهذا بين ما وقع لانشودة رولان وبين ما وقع لاليادة اوميروس .

وأبعد من هذا ان يأتى منهم من يرفض آراء « المفرقين » القدامى من علماء اليونانية في مدرسة الاسكندرية ويأبى الا أن يجعل الاليادة والاوودسا من شعر رجل واحد هو اوميروس وليس غيره ، معتبرين فروق الدلالات الحضارية المتخلفة في القصيدتين راجعة الى أن مؤلفهما قال الاولى في شبابه ، وقال الثانية في شيخوخته ، فشهد بما تهيأ له من طول العمر حضارتين مختلفتين وصور كلا في عصرها .

واذا كان بعض مؤرخى الادب اليونانى قد قدموا لطلبتهم بعض الاحكام الفرضية التى صفوها لانفسهم من ضرب النتائج المتباينة ببعضها ضرب اعتساف — كما صنع ماكس ايجار — فانه انما فعل ذلك هربا من الوقوف فى وجه الواقع المتحير الذى أغرق من قبله .

وكلهم اذا كتبوا وحلوا الشعر قدموه تحت اسم الشعر الاوميروسى . وميرو صاحب الكتاب الذى رجعت اليه فى تخليص النتائج الاخيرة يدعوه « الحياة اليومية فى العهد الاوميروسى » .

كل شىء قد عاد الى طريقه . قضى الانسان اثنى وعشرين قرنا يحاول ان يلحق من الماضى بجزئية ضئيلة من حياة رجل ومن عمله فارتد مدحورا . أمضى اثنى وعشرين قرنا يطارد فى محيط الزمن الرهيب الذى لا ساحل له نقطة غامضة فكان كل يوم يمر تأخذ هذه النقطة فى التداوب ،

وتبتلعها هوة الزمن التى ليس لها قرار ، وبقدر ما كان يزيد سعيه اليها كانت تزداد منه ابتعادا .

واكثر من هذا تعارضا مع كل ما مضى من بحوثهم ، واثباتا لعبثها انتهاؤهم فى المادة التى أترجمها بتحديد سجايا هذا الشعر وسماته فى قطع الى أنه شعر أوميروس . وهذا يأتى بعد فترتين طويلتين فى بيان قيمة شعر أوميروس ومهمته بالقياس الى الاغريق فى عهودهم القديمة من حيث هو تاريخ شعري لماضيهم ، ومن حيث دلالة على مجتمع عصره ، وعلى عاداته وأخلاقه . يقول :

« فاذا جئنا الى شكل القصائد وأسلوبها فالقاريء ليس أقل انفعالا بما يسيطر عليها من قوة الطبع ، وغياب الصنعة : فهنا الصدق كله ، والسهولة والوضوح فى أسمى مراتبهما ، وهناك ما يرتقى الى هذه المنزلة من الخصوبة ، والانسجام والجمال .

والقاريء يجد نفسه محمولا على القول بأن اللغة التى يتحدثها الشاعر ، وهى اللهجة اليونانية القديمة تلى فى يديه وتنثنى حسبما شاء ، فتطول وتقصر جريا مع التموج الايقاعى للوزن دون أن تفقد شيئا من وضوحها المرضى أو من قدرتها التعبيرية .

وبحر الشعر البطولى الذى لقفه عن الشعراء المغنين يستخدمه فى حرية بالغة — على اختلاف تقاطيعه — يختار منها ما يلائمه فيجعل منه أداة تعبير بطيئة أو سريعة، جادة أو مرحة ، مترفعة أو قريبة .

فليس غريبا أن تصبح الاليادة والاوديسا ، ولهما هذه السجايا الرائعة، القصيدتين المفضلتين لىدى اليونان الذين كانوا يتذوقون الجميل تذوقا عاليا مهما اختلفت مواطن شعرائه وأشخاصهم .

واليوم أيضا، وعلى الرغم من السحب التى كدسها النقاد المحدثون حول هذا الشعر ، لا يمتنع افتتاحنا به ، واسمع قول دوجاس مونت بيل :

وعندي ، وأنا الذي شاركت الناس عامة في تفكيرهم زمانا طويلا ، انى
فارقت في غير أسف أوميروس شاعرا أسطوريا ، لالقي أشعارا قومية
قديمة ، تمتلئ بالحياة والبراءة ، بعد أن هجرت الى غير رجعة الفكرة
المزعجة الجارية وراء تحصيل خطة للقصيدة يرسمها كل حسب ما راقه .

ليس يصور حيرة الاوروبيين ، والفراغ الذى اصبحوا يعيشون فيه
بالقياس الى هوميروس وشعره قدر ما تصوره كلمات دوجاس مونت بيل
هذه . بل انها لتصور اليأس المطفئ للفكر حتى انه ليدفع صاحبه ، وهو
نموذج لمفكرهم ، الى الهرب ، والاستراحة الى التسليم المطلق بالعجز
عن تحصيل شئ أكيد عن هوميروس . فهو يصب حبه على الشعر كائنا ما
كان قائله .

واذا كان هذا قد وقع لمفكر عاش قبل أن يظهر « معجم الآداب »
في سنة 1884 ، اذا كان هذا قد اوى الى الشك اليأس الحائر من
تقليب الباحثين النظر في هوميروس أكثر من عشرين قرنا ، وذلك بتسليمه
بقيمة الشعر في ذاته ، وبعبث تخطيط أولئك الذين نصبوا أنفسهم ، تحت
رداء « البحث الحديث » قضاة ، وفيصلا في القول المتحكم بأن هذه القصيدة
الاوميرية كانت على الصورة أو الخطة الفلانية ، ثم قال غيرهم وبحق
انتحلوه مثل سابقهم : بل انها كانت على الخطة العلانية ، اذا كان
دوجاس قد هرب الى هذا الركن فان من جاءوا بعده — كما بينت من أقوال
ميرو — قد راحوا يرتدون شيئا الى الايمان التسليمي أيضا بوجود
أوميروس ، وبصحة نسبة أهم الشعر الملحمي اليوناني اليه .

ومستندهم في ايمانهم التسليمي الجديد ، بعد اطالة تمحل اسباب
الرفض القديم ، أمر لو أنهم واجهوه بشئ قليل جدا من التردد — دعك
من الرفض الهادم — الذى قابلوا به الاخبار الاولى ، وهو ما دعوه « بالنقد
الحديث » أو « البحث الحديث » ، لظلوا عند حيرتهم الاولى . لكن الامر
على ما قلت انهم كانوا في أمس حاجة الى السقوط بعد طول التحليق في

الفراغ الذى أوجدوه لانفسهم ، فعاشوا فيه حتى كلت عقولهم ، واحتاجت الى الراحة فحطوا فوق هذا الرمث الوهمى الذى صوروه لانفسهم طافيا فوق التيار الجارف .

— الاستسلام بعد طول الإنكار :

ماذا حدث من جديد ؟

رجل المانى جَوَّاب آفاق أسلمه الفقر طفلا أو صبيا الى الطريق فترك المدرسة وعمل صبيا عند بقال فى القرية التى ولد فيها وهى ميكيلبورج أشفيرين ، وكان أمه اكبر من حجمه فعمل صبى بحار فوق سفينة لم تلبث ان القت بها العاصفة على شواطئ هولندية وهو لا يملك فلسا واحدا ، فاستقر هناك يعمل فى دار للتجارة براتب سنوى قدره ثمانمائة فرنك ، ويسكن غرفة صغيرة فى أعلى دار كراؤها فى الشهر ثمانية فرنكات ، افطاره قليل من مرقة القمح ، وغداؤه بأربع دوانق ، ونصف راتبه ينفقه فى اتمام تعليمه الذى قطعه الفقر عليه من قبل

كل ذلك يقوله هو عن نفسه فى ترجمة كتبها لنفسه وجعلها على رأس كتاب سجل فيه نتائج حفرياتة فيما أصر على أنه « طروادة » ، ونشره سنة 1882 تحت العنوان « ايليوس » .

وهى ترجمة شيقة ، تكتسى بتقاطيع الحديث يزفه العظماء عن انفسهم عندما يشعرون بخطر مكانتهم فى دنياهم ، فهو يتلمس الدقائق الموحية باختيار الاقدار له لاداء المهمة التى نهض بها فطبعست التاريخ الانسانى بطابعها الذى لا يمحي . والترجمة على ما يصفها « ديل » مزيج من البراءة المحسوبة ، والافتتان بالنفس مع ظاهر مصنوع من سلامة النية ، ومع وضع الهدف التجاري نصب العينين لا يغيب .

يقول فيها : انه حصل فى هذه الاثناء فى امستردام ، وفى اوقات فراغه الانجليزية فى ستة اشهر والفرنسية فى مثلها ، والهولندية فى اقل

من ذلك ، ثم الاسبانية والايطالية والبرتغالية بمتوسط ستة أسابيع لكل لغة منها . ثم كان بعد هذه دور الروسية فتعلمها ، ولكى يؤمن تقدمه فى هذه اللغة العسرة استأجر فقيرا يهوديا يسهر معه كل ليلة ساعتين يسمع فيهما من « شليم مان » درسه دون ان يفهم منه كلمة واحدة ، حتى قنع وأتم ما أراد من اجادتها فصرفه .

وهذه الروسية كانت آخر المطاف أداته الاولى فى تحقيق ثرائه الذى أفاده من العمل فى روسيا فى التصدير والاستيراد ، وقد تزايد هذا الثراء حتى أصبح ربحه فى العام نحو مائتين وخمسين ألف فرنك ذهباً .

وهنا أفاق على حلم حلو كان يراوده منذ كان طفلاً تتراوح سنه بين التاسعة والثانية عشرة : وهو أن يكشف عن « طروادة » أي « ايليوس » مسرح الحرب التى صاغ حولها أوميروس الياذته . كان قد أثرى أعظم الثراء واذا كان البحث عن « طروادة » عموده الفقري المال ، فالمال طوع يديه ، والارادة موفرة له ، وحبه لأوميروس يقظ بين جوانحه ، وقد شبع من الطواف فى الدنيا فقطعها طولا وعرضا : من مصر حتى أمريكا مارا بالصين واليابان ، وكان قد تعلم الى ما سبق أن حصله من اللغات ، اليونانية ، فلم يبق الا أن يبدأ الحفريات فى حيث كان الراى معقودا على أنه موقع « طروادة » فى الاناضول .

ولندع شارل ديل ، العارف الفرنسى بالآثار يتم قصة « شليم مان » وقد تحدث عنه فى كتابه « جولات أثرية فى اليونان » وهو المرجع الذى ارتد اليه فى قصة « شليم مان » يقول : (ص 16)

« وبما ان كل صغيرة وكبيرة فى حياة العظماء تهم الناس وتفيدهم فقد قص « شليم مان » فى تفصيل واف قصة أعوامه الاولى التى قضاها فى قريته ، وقصة العهود والايمان التى تبادلها فى جدية بالغة بين التاسعة والثانية عشرة من عمره مع جارته الصغيرة التى تساويه فى العمر : عهود الحب الابدي والوفاء . ولعل من الخير أن ننبه الى ان هذا الحب كان

أركيولوجيا أكثر منه عاطفيا . فلقد كان حديثهما الدائم عن أوميروس ، وعن طروادة . وهو حديث يرجو صاحبه أن يوقع في روعك أنه تعبير عن اختيار القدر له ليكل اليه مهمة الكشف عن طروادة . وتشعر أنت أن الحديث إنما هو قصة قد نظمها صاحبها في تاريخ لاحق تأييدا للربط الفذ الذي عقده القدر العجيب بينه وبين مهمته . كان هو وصديقه الصغيرة يكثران الحديث عن هذا ، وفي حمية الطفلين للهدف والرسالة تم الاتفاق بينهما على الزواج إذا ما كبرا ، ليذهبا بعد ذلك معا للكشف عن اطلال طروادة . ويمضى « شليم مان » في حديثه قائلا :

والحمد لله على تثبتي على الايمان بوجود طروادة هذه فلم تزلزل به التقلبات التي طرات على مهمتي الجريئة . على أنني لم أستطع تحقيق حلمي الا بعد ذلك بخمسين سنة وللأسف بدون « مينا » الى جانبي فقد كانت فارقت الدنيا قبل ذلك .

« ديل » لا يرتاح الى هذه الاختيارات القدرية للبطل ، وهو لذلك يعالجها في تهكم ، بل انه ليذهب الى أبعد من ذلك ، فيجعل الحفريات التي وظف فيها « شليم مان » ماله عمليات تجارية محسوبة النفقات والارباح ، وهو يرى أن قصة حب الرجل لأوميروس هذه وحب زوجته مذ كانا طفلين ليست الا من قبيل دعاية التاجر الواعى القادر لبضاعته التي يرجو بترويجها أن تتضاعف أرباحه . ويرى كذلك أنه دليل على تصميم « شليم مان » على أن يجعل من الاثر الذي سيكشفه — مهما كانت شخصيته — « طروادة » . فهو قد ذهب الى « حصارك » في الاناضول مصمما على أن يكون الاثر المكشوف اياها.

فيقول « ديل » :

« وأنت لابد قاريء في هذا الكتاب غزواته الاثرية التي توقفت مرات واستؤنفت ست مرات يحمله على الاستمرار فيها عناد لا يقهر حتى انتهى الى الاعتقاد بأنه عثر تحت انقاض خمس طبقات متراكبة لخمس مدن

دارسة على الاطلال الحقيقية التى لا يمكن أن يتمارى فى اصالتها اثنان لطروادة أوميروس . وسترى فى هذا الكتاب جميع الملامح المميزة لشخصية الرجل ولروح التنظيم التجاري التى تفرض على صاحبها تسجيل الحسبة الدقيقة لكل فلس أنفقه فى المشروع كما تطلع فيها على الخيال الجامح الذى يحمل صاحبه حملا على أن يتعرف فى كل حجر عثر عليه فى حصارك مشيرا يدلّه على شيء وقع فى شعر أوميروس ، وشكل مادته . فلا شيء ينقص دلالة هذه البقايا على كل ملمح من ملامح قصة الاليادة . فهنا كنز بريام، وقبر أجامنون ، وحلى هيلين ، وأبواب المدينة ، وجماجم سكانها الذاهبين . لا شيء هنا ينقص أبدا ، حتى آثار الحريق المدمر الذى ابتلع طروادة فى محنتها الاخيرة .

لا شك فى أنها لعبة خيال بارعة جعلت الرجل يرى فى المدينة المحترقة — كما شاء هو ان يصفها — مدينة هيكتور وبريام دون غيرها ، وان يشكل مما وجدته هناك صورة للمدينة الاوميروسية بأدق تفاصيلها .

على أنه يجب الاعتراف بهذه الحقيقة : وهى أن « شليم مان » شغوف بأوميروس شغفا يملكه ويفسد عليه حياده عندما يأتى لتحديد هوية هذه المدينة ، هذه واحدة . والثانية : ان النظرة الى هذه الاطلال على أنها اطلال « طروادة » وليست أطلالا لغيرها ، اذا تمكنت ، وتأصلت اشاعت الغبطة فى نفوس الناس ، وأثارت فى أرجاء الدنيا صخبا ابعد مما عسى أن يثيره كشف مدينة أخرى مجهولة الشخصية من مدن ما قبل التاريخ الاوروبى ، وهى اعتبارات عجز خيال « شليم مان » عن النهوض لمقاومة اغرائها .

ومن سوء حظ « شليم مان » أن تشخيصاته لهذه الاطلال على أنها اطلال طروادة تلقى غير قليل من الرفض ممن لا يحظون بايمان مثل ايمانه .

Excursions Archéologiques En Grèce, Ch. Diehl

(شارل ديل — جولات أثرية فى اليونان ص 18)

شارل ديل عضو المعهد الفرنسي ، والعالم الاثري لا يوافق « شليم مان » في تحديده هوية هذه الاطلال بأطلال طروادة ، بل انه يكاد يرفع معارضته الى حد اتهام كاشفها بأنه لم يقوم لاغراء زفها باطلا الى الناس باسم طروادة اجتلابا للكسب ، وطلبا للغنم الذي يترتب على تسليم الناس بان المدينة التي كشف اطلالها هي مدينة هوميروس . وهذا الاتهام واضح جدا ، بل انه سبقه بتعليل انعطاف « شليم مان » على العمل التجاري الذي ثقفه فأجاد ثقافته ، واعتاد بخبرته الطويلة ان يحصل عن طريقه الغنى الفاحش . ويكاد يقول له : انه انما أقدم على توظيف ماله في هذه العملية لانه كان شديد الثقة بأنه قادر على ان يصور للناس نتائجها حسبما أحب ولو لم تتميز على غيرها من الانقراض حتى يحصل الربح في العمل التجاري الجديد .

وهو يثير الدخان حول ادعاءاته الولوع بأوميروس هو وصاحبته منذ طفولتهما . فكل شيء لا يطمئنه اليه ، ولا يبعث على الثقة بادعاءاته لما كشف . وهو ليس وحده في سوء ظنه ، وليس وحده الذي لم يقتنع بما قدمه من أسباب استند عليها في دعوة هذه الانقراض باسم طروادة ، ولا هو بالذي يصدق التفاصيل التي قدمها لما كشفه فلم يترك شيئا يستدل به على تحقيق شعر أوميروس الوصفى لهذه الاطلال ، فالمدينة المحترقة لا يبقى فيها على مكانه كل شيء قدمه هوميروس حتى رمم الموتى وجماعهمم وكأن القدر وحده هو الذي احتفظ بها لم تمس الى ان يأتيها « شليم مان » . بعبارة ملخصة يتهم ديل « شليم مان » بأنه زيف هذه الظواهر لاثبات ان هذه الاطلال هي اطلال طروادة .

ولعل هذا كان ينجلي لو ان هذه الاطلال كان عليها شيء من الكتابة يحدد هويتها ، لكنها كانت خرساء صماء ، وأصحابها لم يكونوا قد أخذوا الخط بعد عن الفينيقيين والمصريين ، ولذلك صار « شليم مان » حرا في تسميتها ، واخراج عمليته على ما هوى وراقه وحقق له الربح الاكيد .

ليس هذا قول « ديل » وحده ، ولكنه كان رأي الكثيرين من علماء الآثار الاوروبيين .

هذا ما قاله العلماء ، ولكن ما قيمة هذا القول ، وقلوب الحائرين كانت ترجو ان تحط بعد طول تحليق ؟

فكان رد الفعل لهذا الكشف ايمانا يذهل العالم الفرنسى ، وتبلور فى اثينا فى اثر كبير يسجل تسجيلا قاطعا ايمان الحكومة اليونانية بصحة ما قرره « شليم مان » . ووصف « ديل » لوقع هذا عليه يضعك منه بحيث تقدر مبلغ رغبة الاوروبيين فى التملص من حيرتهم التى ظلت تعبت بأجيالهم القرون الطوال . يقول « ديل » :

« من بين المعالم التى تقدمها اثينا ارضاء لتطلعات السائح ، ومن الاشياء التى تجب رؤيتها بعد البروبيلايوم والبارثينون يقودك الادلاء الى دار عظيمة تقوم فى شارع الاكاديمية ، تحيط بها اوراق مكشوفة وتتوجهها تماثيل تصور أبطال اوميروس ، وعلى واجهتها هذه الكتابة التى تثير عجبك وتحيرك حين تلقاها :

قصر طروادة

وسيقول لك كل مار فى الطريق : ان هذا القصر انما هو قصر الدكتور « شليم مان » المعجب الكبير بأوميروس ، والاثري الكبير الذى كشف اطلال طروادة وميسين — والشئ اكيد — وعثر على كنز بريام وقبر اجاممنون .

بل فاصنع ما هو احسن من ذلك : اطلب زيارة هذا القصر المضيف ، وستلقى فى كل مكان ذكرى لاوميروس ولابطاله الذين غناهم ؟ ولا يزعجك اذا رايت المجموعة الجميلة التى جمعها رب الدار من بين اطلال حصارك ، وان تسمع مئات الابيات من شعر اوميروس ترددها على سمعك افواه ناعمة مؤنثة ، ولا يداخلك العجب من ان تسمعهم ينادون اطفال الدار بالاسماء الموسيقية البطولية من قبيل ، اندروماك أو اجاممنون .

في هذه الدار أوميروس هو الآله ، و « شليم مان » هو نبيه ، لكنني
اعتقد دون تكلف أن النبي هنا يعبد بأكثر مما يعبد الآله .

(المرجع السالف ص 13)

تلك هي الثمرة التي حصلها « النقد الحديث » من معالجته العلمية
جدا لشعر أوميروس ، ولحياته . لم يستطع النفسى ، ولم يستطع الاثبات ،
ولم يقدم حلا للمشاكل المستعصية التي ثارت حول اسم أوميروس واتصلت
— مع انقطاع حقا — اثنين وعشرين قرنا انهكت فيها العقول انهاكا ،
وسال فيها المداد جداول وتحطمت الاقلام ، ولم تحصل حلا لمشكل
واحد يمكن أن يؤخذ الا على انه « اقتراح حلول » . ولعل أثبت ما قدم في
هذا العمل الطويل هو خطوة البدء التي بدرت في الاسكندرية ، والتي عللت
فيها فانها تكاد تكون محل الاتفاق بين جميع العصور .

الفصل السادس

— أين يقع طه حسين من هذا كله

ولنعد الى طه حسين — وهو الذى كان يقرر بيننا أن النقد الحديث
قد انتهى الى القطع بعدم وجود أوميروس ، وان علينا ان ننفى من
الوجود اسم امرئ القيس اسوة بالاوروبيين الذين نفوا وجود شاعرهم .
فهل عرف الرجل هذا حقا ، وهل قراه ، وهل عرف ما قدمته عن ائمة
باحثيهم نتائج ما بلغوا اليه فيه ؟ لم يقرأ من هذا شيئا ، ولم يعلم عنه
شيئا لكنه سمع ان بعض الاوروبيين قد شك في وجود أوميروس فحول
الشك نفيا عاما ، وبنى عليه النتائج .

ثم ظن ان الشك الذي دخل على هذا الموضوع جديد ، ولم يعرف
ان علماء الاسكندرية هم الذين بدأوا هذا الشك من نحو اثنين وعشرين
قرنا ، وان من جاء بعدهم مضوا على الخطوط التي اختطوها ، وهم

اخطوها في اعتدال ، وتحت املاء الدراسة المستوعبة للقصائد المنسوبة الى اوميروس : قصيدة قصيدة ، وبيتا بيتا ، نحوا واسلوبا ، وموضوعا وتناسب احداث ، وتقارب اساليب او تباعدها . فجاء والقي بالمهمة على كتفى ما دعاه بمذهب ديكارت ، وما قرأ منهج ديكارت ، ولا عرف من أين أتاه ، ولا عرف أنه ما كان قد خلق يوم قال السكندريون قولتهم .

ثم خب وأوضع فربط بذيل ديكارت كل تجدد في العلم والبحث الاوروبى والفكر الاوروبى والفن الاوروبى ثم راح يحضنا على اتباع منهج ديكارت في البحث لاننا صرنا في فكرنا اوروبيين او كدنا فالمستقبل لمنهج ديكارت .

وبقدر من الاتصال بالتاريخ العربى لا يزيد على هذا القدر الذي عرفه من التاريخ الاوروبى ، ومن الشعر الجاهلى يقل عما عرفه من التاريخ راح يضرب يمينا وشمالا لا يبقى على شىء الا ظن انه محقه.

طه حسين دار حول الشعر من خارجه ولم يمد أنفه فيه

وقد قلت ان السكندريين القدامى لما شكوا في نسبة شعر اوميروس اليه كان شكهم نابعا مما املاه هذا الشعر من موجبات للتوقف والنظر بعد ان درسوه استيعابا واستقصاء .

فلم يدخلوا على الموضوع يحكمون في انفسهم وفي عقولهم مسبقا نظرية تفرض عليهم محو التاريخ اولا ثم العودة الى بنائه من جديد ، او على الاصح تركه انقاضا ، متهمين في ذلك جميع الاجيال التى سلفت بالكذب والتزييف والغفلة ونقص العقول ، كما صنع طه حسين . هو ومن نسقل عنهم .

ولم يدوروا حول الشعر وهم لم يقرأوه ، ولم ينفوه قبل ان يعرفوه ، ولم يريحوا انفسهم فيقولوا للناس كما قال « باحثنا المجدد » عن شعرنا ، وعن تاريخنا :

« فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق
أمريء القيس والنابغة والاعشى وزهير لأنى لا أثق بما ينسب إليهم ،
وانما أسلك إليها طريقا أخرى وأدرسها فى نص لا سبيل الى الشك فى صحته
أدرسها فى القرآن » (فى الشعر الجاهلى — ص 15-16) .

ثم لم يدرس الرجل الحياة الجاهلية فى القرآن ولكنه ملأ درسه
فى « الشعر الجاهلى » بما راح يديره من رغاء حول هذا الشعر مشرقا
ومغربا ، وراجعا فى كل ما قاله الى عبارات اقتبس أغلبها من مقدمة
كتاب واحد ، هو كتاب ابن سلام « طبقات الشعراء » ، وليته قرأ حتى
هذا الكتاب قراءة استقصاء ، فلو فعل لوقع من خلال الكتاب على ما
كان جديرا بأن يحمله على الاعتدال أو الاحتياط شيئا فى إطلاق أحكامه
اعتمادا عليه . وكذلك صنع المستشرقون الذين قدموا الشك وسيلة
للهدم لا وسيلة للتاريخ — فقد ارتفعت صيحاتهم قبل أن يظهر طه حسين
على المسرح بالقول : انهم لم يجدوا نقشا بالعربية الفصحى قبل
القرآن . وطه حسين يسجل هذا فى اجاباته فى التحقيق الذى أجراه
معه الاستاذ (نور) وكيل النائب العام ، ويسجل معه ان النقوش
التي وجدها المستشرقون وترجع الى الجاهلية اعتبروها نبطية ، ثم يقول
« واذن فقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان أقدم نص عربى
يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الآن انما هو القرآن حتى
نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » . عبارات تهويلية تتعاقب فى
سطرين :

« احتياط العلم » و « من الوجهة العلمية » و « حتى نستكشف
نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا » .

عبارات غريبة حقا . خاصة اذا كان قدر علم صاحبها فى الموضوع
هو ما بينا ، ثم أضيف الى هذا ابتداءؤه عبارته بقوله انه : « قد يكون
من احتياط العلم » .

« فقد » هذه لا تطلق لاحد الحق في أن ييسط يده الى الماضي كله فيلغيه شعرا وتاريخا ودينا بجرة قلم . ذلك انه « من احتياط » العلم كذلك ، بل من حقه ، بل من واجبه ان يتوقف عن القطع بنفى هذا كله واسقاطه حتى يوجد ما يسقطه وينفيه . وهو ما لم يجده احد حتى بالاستتار وراء التعلات الرثة التي انتحلها « المستشرقون » — ويظهر ان طه حسين كان يعتبر نفسه منهم فانه يقول في تكميل هذه الفقرة : « حتى نستكشف نقوشا اظهر واكثر مما لدينا » .

والواقع ان الارضية التي قام عليها المستشرقون في هذا التصدي للتاريخ العربى ، بما اصبحنا نرى الآن من اسباب توثيقه ، ارضية مضطربة لم تثبت فوقها اقدامهم اذ ان القرآن الكريم « الذي نظروا اليه باعتباره اول نص صحيح انتهى اليه لم ينحدر اليه في نقوش معاصرة لنزوله ، بالضبط كما لم ينته اليه التاريخ العربى ، والشعر العربى مثل القرآن لم ينحدر اليه في نقوش معاصرة له . اربعة نقوش عثروا عليها :

اولها كان باعتراف اوائلهم « نبطيا » وليس يعكس النص نبطيته على امرئ القيس بن عمرو لان الملك لم يدفن هناك في البقعة التي وجدت فيها الصفيحة الحجرية التي وجد عليها النقش وانما بنى تذكرا له حيث مات وحمل الملك الى داره كما هي العادة .

وآخرها نبطى باعتراف صاحبه الذي ابنى التاريخ عليه الا ان يوقعه باسمه النبطى وهو شرأحيلو برظالمو . ويأتى في سياق النص قوله « بنيت ذا المرطول » . وقد ترجموا كلمة « المرطول » « كنيسة » وعدوها عربية ، وما هي من العربية من قريب او بعيد ، انما هي الكلمة اليونانية martur (مارتور) ، ومعناها هنا « مشهد » ، وهى التى تحولت الى martyr فى اللاتينية ، ثم انتقلت منها الى اللغات الاوروبية بمعنى « شهيد » .

فاذا عرفت بعد هذا كله ان عدد كلمات هذا النقش ثمانى كلمات،

ثلاث منها نبطية والرابعة يونانية عرفت قدر الخل المائل في اعتباره ممثلاً ومصوراً للطور الأخير قبل القرآن للعربية الفصحى ، وعرمت قيمة تشدق القوم بالعبارات الهازلة من أمثال « النقد الحديث » ، و « علم دراسة الخطوط » ، الخ الخ.. ولكن تلك هي مهازل « الاستشراق » التي أراد بها الوقوف في وجه الطوفان .

هو نفس الخط الذي تابعهم عليه طه حسين ويتلخص في الدوران حول الموضوع مع تجنب الدخول في صميمه بعد ادعاء الشك في الأصول التي انما هي العمدة في كتابة التاريخ ، ورفضها ابتداء جملة وتفصيلاً . وقد أعاد طه حسين أقوالهم من أنه لم تكتشف نقوش في العربية الفصحى ترجع إلى العصر الجاهلي ، وانهم لهذا مضطرون إلى التوقف عن قبول كل نص عربي — بل خبر عربي جاهلي — سبق القرآن الكريم ونسب إلى الجاهليين ، وقد اتصلت سيرتهم هذه حتى لحقها بلا شير فراح يجمع ما عثر سابقوه عليه من النقوش النبطية فبلغ عددها أربعة نقوش ، وعدد كلماتها لا يرتقى فوق الستين الا قليلاً ، ولا موضوع لها من ادب ، أو فكر ، ولا رباط بينها ، ولا يستقيم فيها اعراب ، والاعلام بين الفاظها تنتهي بنهايات الالفاظ النبطية حتى اسم الملك الحيري امريء القيس بن عمرو وقد كسى بالصيغة النبطية فسير إلى « مرو القيس بن عمرو » بضم الراء ، وكذلك صنع بنزار (نزرو) في موقع المضاف اليه و (معدو) ، و (مذجو) في موقع المفعول به . وفي النقش من الالفاظ المستشكلة القراءة ثلاثة : الكلمة الاولى من السطر الثالث، والثالثة وما قبل الاخيرة من هذا السطر .

ومن الأدلة القاطعة على أن هذه النقوش لا تمثل « الفصحى » في كثير أنها لا يوجد بين الأفعال الواردة فيها جميعاً واحد يزيد على الثلاثي، ولا صيغة واحدة من الصيغ المزیدة ، فكأن كتابها يستخدمون لهجة فقيرة لا تعرف المشتقات العربية الفصيحة بحال .

— الدلالة الحقيقية لهذه النقوش :

ما من شك في أن هذه النقوش التي تقع تواريخ كتابتها بين سنة 328م وسنة 568م تكشف عن حقيقة تاريخية هامة : هي زحف « العربية الفصحى » من قلب الجزيرة ومن طرفيها الشرقى والغربى على الشمال الذي كانت قد عزلته فترة طويلة عن بقية الجزيرة اضطرابات الموجات الاجنبية على أطرافه فشغلته بنفسه ، وبتحالفاته معها عن الاندماج في كتلة الشمال العربى ، فاحتفظت العناصر الثابتة من بنيه، القارة في حواضره بنبطية تلكأت طويلا ، ثم أخذت تتحرك شيئا فشيئا نحو « التعرب » الكامل ابتداء من القرن الرابع الميلادي كما يدل على ذلك نقش النمارة الذي عثر عليه ديسو هناك .

وارتباط هذا النقش بموت الملك الحيري امريء القيس بن عمرو في هذه المنطقة بعد أن رد عليها اعتبارها العربى الكامل يشير الى أن هذا التعرب اللغوي زحف اليها في ركاب الملك المنتصر ، فمع النصر العسكري بدأ النصر اللغوي ، والنصر الكتابى ، وكلاهما آتيان من العراق خاصة حيث ينص التاريخ العربى في جلاء ما بعده جلاء على أن التحول الى الصورة الاخيرة من الخط قد وقع فيه .

هذا ما يفيد هذا النقش تاريخيا ، أما أن يفيد تطور « الفصحى » بتمامها الى التأهب للتكون وأن الشعر الجاهلى لم تكن قد وجدت له اللغة التي قيل فيها بعد حتى في سنة 568 م ، وأنه لم يكن قد قيل منه شيء بعد ، ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم تكاد تطل تباشير اشراقه على الدنيا ، ولم يبق على نزول (القرآن الكريم) أكثر من ثلاث وأربعين سنة ، في أبهى وأتم صورة برزت فيها الفصحى ، فتلك هي « خرافة أم عمرو » ومن ناب عنها من أهل زماننا هذا .

وعندهم أنه حتى سنة 568 م أي قبل مولد الرسول صلى الله عليه وسلم بثلاث سنوات ، لم تكن كلمة « حرب » قد عرفت وشاعت

في « الفصحى » ، حتى أن نقشا عربيا « فصيحا » يؤرخ صاحبه « شرحيلو بر ظلمو » لبنائه « مرطوله » « بمفسد خبير » او بعبارة أخرى « بحرب خبير » . فكأن حروب المناذرة والغساسنة كلها كان المناذرة العرب والغساسنة العرب أيضا ظلوا يدعونها بمثل ما دعاها به صاحب هذا النص « مفسد المناذرة والغساسنة » ، وكأنهم كانوا كذلك يدعون حروب الحارث الكندي وأبنائه مع الروم ومع الفرس « مفسد الحارث الكندي » ، وكلها «حروب» غمرت الشام .

ولو سألتهم اذا كانت « مفسد » هذه في إستخدامها في هذا النص تمثل الصدى الصادق لاستخدامها بين العرب الفصحاء بدل كلمة « حرب » فلم لم تثبتها هذه التجارب التي امتدت على القرون ترغى في قلب الجزيرة العربية وعلى أطرافها ، وكيف ظهرت عليها كلمة « حرب » في كل ادب وشعر وتاريخ وردت فيها الكلمة بعد هذا التاريخ ؟ وقبل هذا التاريخ ؟ وان كنت أعلم انكم لا يمرضكم شيء قدر ما يمرضكم ما وردت فيه الكلمة قبل هذا التاريخ .

الا رفقا بأنفسكم أيها السادة .

في ختام وقعة « بدر » ينادي أبو سفيان ، وقد هزته الهزيمة :
« الحرب سجال » ولا ينادى « المفسد سجال » .

وفي (القرآن الكريم) لا نصادف الا كلمة « الحرب » ؟

وفي شعر زهير بن ابي سلمى :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتمو وما هو عنها بالحديث المرحم

وليس في الشعر العربي ولا الادب العربي قبل هذا ولا بعده استعمال « مفسد » بمعنى « حرب » ولا مرة واحدة .

فهل يدل هذا على شيء الا على أن استعمال « مفسد » انما يرد في نقش مكتوب بلهجة غير فصحي تسعى الى أن تلحق بالفصحى وان

صاحب النقش النبطى يدفعه الى التعرب تيار جارف لا يستطيع له ردا ؟ ان النقش بما التقى فيه من الفاظ نبطية ويونانية وعربية وبما اتخذ من اداة لتأريخ بنائه يدل على حالة الترجيح والقلق التى كان يجتازها فى الشام ابن الحواضر المخطط فى مرحلة تحوله الى التعرب .

المستشرقون كانوا يتعجلون ملء الفراغ الذى ظنوا أنهم صنعوه :

شعر المستشرقون بنفيهم الماضى العربى كله تاريخا وشعروا انهم اوجدوا فراغا هائلا فى التاريخ العربى ، وان عليهم أن يملأوه ، فراحوا يحاولون ملء الفجوة القريبة منه بأربعة النقوش المشهورة .

قلت فى كتابى « تاريخ الشعر العربى » : ان اللغة العربية قديمة قدم التاريخ ، وقدمت الادلة الحاسمة من واقع تكوينها وعرضها على معايير « علم اللغات » ، وقلت هناك أيضا : ان الشعر العربى قديم ودلت على قدمه بواقعه : أوزانه وقوافيه ، وأدوات تعبيره ، وقارنت بينه وبين غيره من اشعار الشعوب الاخرى ، وكان عليهم ان يقولوا : « لا » ، « ولا » هذه كانت تعلقهم بأذنان المستشرقين فطاروا اليهم ؟

وكان المستشرقون قد رأوا رأي العين منذ سنة 1950 خاصة انهم قد خسروا رجلهم الاول وان عليهم ان يعودوا الى الاعتماد على انفسهم فلم يصنعوا شيئا اكثر من ان عادوا الى تكرير ما سبق ان قالوه ، وقاله صاحبهم . غير انه كان عليهم ان يضعوا قضية نفى الماضى العربى فى اطار جديد ، او فى « طبق » جديد . فتمسكوا « بالشك » بعد ان جعلوه أساسا « للنفى » ؟

والشك علميا قرين الاحتمال وليس قرين النفى ، فالنفى لا يقوم الا بقيام الدليل على ما يوجبه أو يبرره على الاقل بعد ان أسقطت المعالجات المتصلة اختلال الاسس التى أقاموا عليها فى الماضى شكهم ونفيهم ، وذلك ابتداء من قرار الاستاذ « محمد نور » وكيل النائب

وانتهاء الى كتاب « تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري » ، فوثبوا الى النفى فى عجلة بالغة وفى مواجهة « القدم » الذي اثبتته « للعربية الفصحى » و « للشعر الجاهلى » ، « وللتاريخ العربى » ، و « الحنيفية الابراهيمية » ، ارادوا ان يعيدوا الى نفوسهم الوجود بخلق « فراغ هائل » من الماضى القديم كله ، ولم يكن فى استطاعتهم ان يملأوا هذا الفراغ ، فقاموا يسترونه بأجسادهم ، ويحاولون سد الجوبة القريبة منه بهذه النقوش الاربعة .

الفصل السابع

— المنهج العاشر العاشر

التاريخ لا يمكن ان يخلص من هذه المزق البالية الضئيلة جدا من النقوش الفقيرة بالقياس الى الثوب الهائل الجبار المسمى بالتاريخ . اذ ان التاريخ هو الخلاصة الصافية المعبرة فى تلخيصها عن مسيرة الانسان فى حياته ، مجتمعة متكاملة متناسقة الاعضاء ، تفيد بقدر ما تترجم به الصورة المصغرة جدا الدقيقة جدا عن حقيقة الكائن الضخم الجبار .

الحياة كتاب ضخم جبار ، ينطوي على الجليل والدقيق ، على الصغير والكبير ، على العظيم والحقير ، ينطوي على بسملة الفرد ودمعته ، كما ينطوي على افراح الجماعات وشقوتها ، ينطوي على انتصارات الانسان وعلى هزائمه ، ينطوي على انجازات الفرد وعلى انجازات الجماعة ، ينطوي على الهرم الاشم والمعبد الشامخ الثابت كما ينطوي على النقش القيم والنقش الهين ، والاثر المعبر عن جيل او اجيال كما ينطوي على كل نفس يتردد فى صدر الفرد شهيقا او زفيرا .

كل شئ يطويه كتاب الحياة ، فى سعة الارض ، وفى ارتماءات الزمان ، وانسباحاته .

أما «التاريخ» فكتاب صغير يلخص من الحياة أهم خطوطها وأعرضها وأعمقها في التعبير عنها ، وأغورها انطبعا على صفحة الزمان والكون . فليس كل ما تلقى به الارض من فتات موائد الاجيال على ضخامة هذه الموائد بالذي يتحتم أن يكون تاريخا ، ولا بالذي يمكن أن يجتمع الى بعضه فيؤلف الصورة المتكاملة المناسبة تناسب الجسد التام المعبر بصورته عن نفسه .

وتصيد النقوش كيفما اتفق ، ومحاولة الملاءمة بين المتناثرات القلائل منها فوق صفحة الزمان لاستخراج صورة نزع لانفسنا انها تمثل الصورة الكاملة للامر الذي نفترضها افتراضا تحكيميا مصورة له عبث يشبه عبث من عثر على اربع حصوات من جبل غاب في قاع المحيط فجمع بعضها الى بعض ومضى يصرخ : « ها هو الجبل » . كل شيء يغيب في محيط الزمن ، وما احتفظت به الارض انما هو فلتة وليس حكما .

ممكن ان تدل هذه الحصوات على شيء من مادة الجبل ، ولكنها مادة ضئيلة جدا لا تترجم عن الجبل صورة وحجما وموضوعا . مثل هذه اللقى الشاردة كمثل قطع متباعدة من الخشب طافية على سطح تيار متحرك فوق المحيط يتخذها الاحمق وحده صوى تدله على هدفه الذي لا يعرف مكانه من المحيط ، وتدله بأبعادها المتحركة على قدر المسافات التي قطعها والمسافات التي بقى عليه أن يقطعها نحو هدف قد يقع وراء هذا التيار .

هذه اللقى مفيدة متفاوتة الفائدة ، وما من شك في أن منها التافه الذي لا يعول على حجم الفائدة الذي يمدنا به في بناء التاريخ المتكامل لكن فائدتها جميعا لا يتحقق هدفها الصحيح الا عند وضعها جميعا في أماكنها الصحيحة من الاطار الشامل للتاريخ . وهذا الاطار الشامل هو ما تركه السابقون ملخصا لتاريخهم ، ولتاريخ أسلافهم ، متراميا اليهم

عنهم في آثار لهم بليت وزالت ، راوها هم ولم يبق لنا منها شيء ، أو بقيت لنا منها فتاتها ومنها ما يجلب ومنها ما يدق . قد يبدو في هذا الإطار من التفرق ، ومن التعارض أحيانا ما أنه ليدفع على التوقف والحذر فيجب الاحتراس عنده ، والفحص له ، لأن ترامي الزمان ، وتعدد الأحداث ، وتكررها أو تشابهها كل هذه كفيلة بأن تورث أخبارها هذا التفرق ، وكفيلة بأن تضع الحدث المتكرر في الزمنين المتباعدين ، وتنسبه إلى الرجلين أو السببين ، أو المكانين المختلفين ، وليس ذلك بطاعن في صحته ، ولا في صحة نسبته إلى ما نسب إليه ، في المرتين أو فيما هو أكثر وأبعد من المرتين في الزمنين المختلفين .

فليس كل رجل في القوم بالذي يسمى بالاسم الواحد ولا يسمى به غيره حتى يربط به كل خبر جاء فيه هذا الاسم . وليس الاسم الواحد يوقف به عند الزمان الواحد فيتحتّم أن يوضع فيه الرجل وحده ولا يوضع في غيره فإذا هو وضع فيه غيره كذب أحدهما الآخر .

ونماذج هذا حقيقة موجودة ، وقد تثير الشك عند المتحرز ، وتثير الإنكار عند المتعجل ، الطائش ، أو عند ذي الهوى الذي يدفعه نزقه إلى الوثوب إلى الصدف السانحة ليرضى بالإنكار للتاريخ مرضا يجثم على كبده فيعدي به التاريخ الذي يظن أنه يفرضه على الأجيال — وهذا هو المرض الذي يعيشه اليوم كتاب التاريخ الأوروبيون بالقياس إلى تاريخ العرب والإسلام . ذلك أن الذي حمل الإسلام رسالة ربانية إلى الناس هم العرب ، ولأنهم يرون أن العرب إنما سادوا وقادوا بالإسلام رسالة وهداية ، ولأنهم لا يزالون من حيث التطور النفسي أسرى المرحلة الاعتقادية التجسدية ، وهم لهذين معا نصبوا أنفسهم وعقولهم حربا على العرب وعلى الإسلام : فلم تنته الحرب الصليبية يوم دخل النبي القدس في الحرب الأولى — كما زعم وصرح — ولكنها استمرت ترغى وتفور بسلحتها من النار والحديد ، ومن العقل يركبه خراب الضمير ، وهي تتنكر تحت طيلسان « العلم الجديد » و « النقد الحديث » ،

و « النقوش المكشوفة » .

ومرتزقتنا ينشرون هذا المرض ، لانهم يتقاضون ثمن نشره عيشا
باسم « العلماء » .

وقد مر بنا نموذج صارخ فاجر لهذا الاقتحام لمعبد التاريخ فيما
رأيناه آنفا من نحل فلسفة « الغزالي » لمن دعى « ديكارت » ، فأوجد
القسيس الذى نسب الى هذه الشخصية المريضة بالتضخم بفلسفة العالم
المسلم بعد أن استلبها من صاحبها، أوجد أبا الفلسفة الاوروبية، ضاربا صفحا
عن الاشارة الى ما كان يعلم من غير شك مصدره ، وأصله ، وضميره
هاديء راض مطمئن . ومصدر الرضا أنه كان يرى نفسه فى حرب صليبية
مع الاسلام والحرب غارة ، وما غنم فيها فهو له .

— يكيلون التاريخ بمكيالين :

ولعلنا حين نقرا هذا الذى جاء عن « ديكارت » فى « معجم الآداب »
لفابيرو نضحك ونأسى معا لتاريخ الانسان كيف يصنع فى اوروبا ، ولعلنا
نستظهر كذلك صاحب الشخصية السرية القائمة وراء هذا الوجود المعنوى
لديكارت . يقول كاتب المادة عن ديكارت :

«تعلم فى كلية لافليش (السهم) ، ولكى يغطى النقص الفادح الذى شعر
به فى تعليمه قام بعدد من الرحلات ، فالتحق بموريس دي ناسو ،
وبدوق بافاريا فى حروب المانيا . واشترك كذلك ، شاهدا اكثر منه جنديا
فى الغزوات الاخيرة لحروبنا الدينية ، واشترك فى حصار لاروشيل
(1629) . وفى وسط هذه الحياة المخصصة لدراسة الانسان فى الصراعات
التي تتوزعه بين انفعالاته ومصالحه استطاع ان يقع على خطة كتابه
الاول وعلى الافكار المكونة له ، وهو كتاب « حديث المنهج » ، وتعميق
الخطوط العريضة لنظرياته الفلسفية الرئيسية .

ثم مضى بعد ذلك الى هولاندا فافرض على نفسه عزلة تامة يكتب

فيها كتبه . وقد لبث في ذلك البلد عشرين سنة وقفها كلها تقريبا على تأملاته الفلسفية ، وتجاربه العلمية . وفي هولندا أنشأ كتبه الرئيسية ، لا يصله بالدنيا في هذه العزلة التي اختارها الا الاب ميرسين Mersenne الذي اتصلت كتاباته اليه من باريس تحمل اليه في وفاء كل ما يقفه على الحركة الفكرية في اوروبا كلها .

وكان ديكارت يكتب في هولندا مؤلفاته مرة بالفرنسية ، ومرة باللاتينية ، يترجم كل كتاب من احدهما الى الاخرى .

وكانت جدة المباديء التي بشر بها تثير الإعجاب الكبير وتوجد له الانصار والدعاة . فمنحه مازاران معاشا ألف أوقية

وطلبه عظماء شخصيات عصره ، ومن بينهم الاميرات ، مثل الاميرة بالاتين ، وكانت كريستين ملكة السويد تعتر بقولها : انها تلميذته . ولكن استقلال ديكارت في الامور الفكرية لم ينجه من خصومات رجال الدين ، وهذا على الرغم من حصافته في تجنب الاصطدام بهم ، الى حد انه أصدر أمره الى الاب ميرسين في باريس بأن يعدم كتاب ديكارت « الدنيا » ، فقد كان ديكارت يقول فيه بحركة الارض حول الشمس ، وهو الرأي الذي كانت تطارده الكنيسة ، وادانت من اجله جاليليو . وقد وجد ديكارت نفسه ، مع ذلك في عزله بهولاندة يواجه عداوة الطوائف الدينية يطلقها عليه التسميس البروتستانتى فوئيتيوس ، ونجاة بنفسه منهم نزل على مطالب الملكة كريستين ، فانتقل الى استوكهولم في سنة 1649 ، غير أن بنيته الضعيفة لم تتحمل قسوة الجو في السويد فهلك بعد بضعة شهور (11 فبراير سنة 1650) .

ثم يقول كاتب المادة :

« وقد حمل بعض اصدقائه رفاته الى فرنسا في سنة 1667 فدفن بحفاوة في سانت ايتيين دي مون . وفي سنة 1793 نقل ثانيه الى البانتيون ، وفي سنة 1819 نقل رفاقه للمرة الثالثة الى متحف الآثار

الفرنسية ، ومنه الى كنيسة سان جيرمان دي بريه في نفس السنة » .

— نظرة في هذه القصة من حيث المعيار التاريخي الذى وزنت به :

وسأمر بسرعة على الخروم الموجودة في هذه القصة التى دعوها بحياة « ديكارت » ، ولا تنس اننا الآن وقد علمنا من اين جاءت ديكارت كل فلسفته — لسنا في حاجة الى تلمس هذه الخروم لانفسنا وانما نحن نتلمسها لهم .

1 — ديكارت فارق مدرسته الثانوية قبل ان يتم دراسته فيها وهو بعد في سن السادسة عشرة . وهو اذن فتى لم يتكون عموده الفكرى ، ولم يتوثق تكوينه النفسى حتى يجد من كيانه الهش جسدا وفكرا ما يعينه على لقاء الحياة العاصفة التى خرج اليها دارسا للناس فى طى هذه الظروف العنيفة التى كان التماس أسباب العيش تحت ضغطها أشغل له عن التوقف للتأمل والنظر والدراسة والمقارنة والاختزان لثمار التجارب التى يمر بها .

يمكن القول بأن الرجل الذى تمخض عنه هذا الفتى بعد المكابدات، والمعانيات قادر بعد التكون على أن يخلص شيئا من هذه التجارب . ولكنه لا يكون قد بدأ تشرده الاول تحت تأثير مثل من طلب « كمال » المعارف الذى لم يجده فى المدرسة . والحقيقة أن مؤرخيه لم يقولوا عنه هذا القول الا انسياقا مع ادعاءاته التى خرج بها متأخرا لتغطية أسباب تشرده الحقيقية وتركه المدرسة فى تلك السن الفضة . وقد تحدثت فى هذا قبلا .

2 — هذه السنين التى قضاها بعد هجره دراسته يقول هو أنه لم يحصل فيها شيئا لأنه انما قضاها متجنباً الكتب عامداً لى يدرس الحياة فى الناس فى كتاب الدنيا ، والثمرة التى حصلها من دراسته فى المدرسة قبل أن يهجرها ، وقبل أن يتمها لا تعين على هذا التسامى الى آفاق المعرفة العليا . وهو أشبه بأن يكون استوحى فكرة تحصيل هذا العلم

« اللدنى » بذاته وبنصه من حديث الفزالى عن تحصيل هذا النوع من المعرفة « بادامة النظر والتأمل فى العزلة » ولذا فانى قلت من قبل : ان مصور شخصية « ديكارت » وصانعها قد ذهب الى استعارة خطوط حياة « الفزالى » خطأ خطأ ، وكتب تحتها اسم « ديكارات » بـ

3 — يعرف مؤرخو حياة « ديكارت » ان ابيه لما ضاق ذرعا بحياة التشرد التى يعيشها ابنه راح يضرع اليه ويلج فى الضراعة بأن يتخذ ابنه لنفسه عملا ، وانه اختار له هذا العمل « التطوع » فى جيوش المتحاربين فى ذلك العهد فى اوروبا ، وقالوا انه نزل آخر الامر على توسلات ابيه فعمل فى جيشين ، واشترك فى الحروب الدينية التى كانت تتآكل اوروبا فى ذلك الزمان ، فهل لم يجد الفتى الذى قضى اثنتى عشرة سنة فى تلمس تكميل معارفه ، وهو الذى استشعر النقص فى العلم المدرسى فخرج الى تعلم العلم من « سفر » الدنيا ، هل لم يجد هذا الفتى المثالى الصلب فى مثاليته ، الفيلسوف العميق فى فلسفته ما يزرجه عن التخبط فى دماء الناس ولو تخالفوا فى امور دينهم ، وهم بتجربتهم التسي اختبرهم فيها اُخيار فى نفوسهم ، وادعون فى سلامهم قد اختاروا الحياة فى ظل معتقداتهم ، لا يثب الواحد منهم الى عنق الآخر الا امثالاً لامر هذا الدوق الطامع فى ملك او فى استزادة سلطان او غنى او جاه .

ان طلب ابيه اليه مفارقة لون الحياة الذى كان يحياه فى ظل التشرد، ولو كانت هذه المفارقة الى لقاء الموت ، يدل على أن ابنه كان فى حال يعدها الوالد أسوأ من الموت لولده .

4 — ألم تثر صلات هذا الفتى الغرير بالاب ميرسين الذى لقيه « ديكارت » فى باريس ، فى الغالب ، شيئاً من الريبة يحتاج معه الى تفسير هذا الوفاء المتواصل فى التراسل بين هذا القسيس وديكارت ؟ وهذا التراسل تشير نوعيته الى موضوع الرسائل التى كان القسيس يرسل بها الى ديكارت ، فتكون هى الشئ الواحد الذى يربط بين

« ديكارت » في عزله التامة في هولاندا وبين الحياة الفكرية في أوروبا كلها كما يقول مترجمه ؟ وهل تلمس بعض المحققين منهم هذه الرسائل ، والعهد قريب ، والزمان لا يزال مطلا على عصر ديكارت ؟ وهل عثروا على أصولها المكتوبة بخط « ميرسين » أو بعض هذه الاصول ؟

ولم لم يطبق هؤلاء الباحثون في هذا السبيل ما طبقوه في أمر « نقوش العدنانية » التي طلبوا اليها أن تظهر من بطن « العصر الجاهلي » والا اعتبروا « العربية العدنانية » و « النسب العدناني » ونزول ابراهيم واسماعيل في مكة ، وتزوج اسماعيل في جرهم خرافة واسطورة . واعتبروا « العرب العدنانيين » فروعا من غير أصل ، وشجره من غير جذور ، وخالف عندهم تكاثر الابناء تسلسلا من الاصل الواحد في عزلة البادية طبائع الاشياء ؟

قبل أن أقرأ عن هذا المراسل الدائم لديكارت ، وبعد أن عرفت الاصل الحقيقي لما دعى بفلسفته ، شعرت بأن وراء خلق شخصية « ديكارت » قسيسا « رأى ان يذيع ما أغار عليه من فلسفة الفيلسوف المسلم تحت اسم شخصية لا يعثر عليها أحد . ذلك اننى تصورت فظاعة مواجهة التاريخ لرجل يعمل هذا العمل في نفسه ، ومن هنا استدلت على ان غيره هو الذي صنع هذا به . وكنت انتظر هذه الجرأة على الغير من قسيس وقد صح ظنى . وقد وقف القسيس وراء فتى مجهول لا يكاد يعرف عن نشأته الكثير حتى ليختلف في مكان ميلاده .

لقد كان لهذا الرجل في باريس حق اعدام الكتاب الذي أغضب الكنيسة من كتب « ديكارت » : الكتاب الذي اتخذ فيه الرأي القائل بأن الارض هي التي تدور حول الشمس وليست الشمس هي التي تدور حول الارض . وهذه القضية منصوص عليها في أغلب كتب الجغرافيا العربية الصادرة قبل مولد جاليليو وديكارت بقرون ؟ فهل اتخذ الرجل لنفسه هذا الحق اهتبالا ، ومن اعدم الكتاب في غير باريس وخصوم ديكارت

في كل مكان ؟

كل هذه التناقضات في حياة « ديكارت » لم تثر الشك في الرجل الواحد الذي ساقها عن نفسه ولم تدع « نقدهم الحديث » الى التوقف عندها قليلا او كثيرا .

والشيء الذي يكاد يصعب عندي قبوله هو ابراء ذمة من ارخ لـ « ديكارت » من معرفة الينبوع الذي راح يفرق فيه . فمعرفة « دريير » صاحب « تاريخ تطور أوروبا الفكري » بالفزالي ، وتقديمه « ترجمة » القسم الاهم في دلالة على اصل « ديكارت » من الفزالي تلك الترجمة الدقيقة يثبتان وجود الاصل العربي مترجما الى اللاتينية ، فديرير لم يكن يترجم عن العربية مباشرة لانه في كتابته عنها صرح بأنه لا يعرفها فقال عبارته التي مرت بنا آنفا عن « فخر العرب بلغتهم التي يبدو أنها تستحق ذلك » ؟

والفزالي — على كل حال معروف في أوروبا فقد ترجم كتابه « مقاصد الفلاسفة » الى اللاتينية . وترجمة كتاب من بين كتب رجل — اذا كانت كتبه باقية — لا يعنى ان الصدفة هي التي هدت الى هذا الكتاب ، ولكن يفيد اختياره من بين كتبه ، فان لم يحدث هذا قبل الترجمة دعت قيمة الكتاب المترجم الى النظر في اخوته .

و « دريير » يقول لنا في صراحة : ان الاوروبيين لم يكتفوا بعدم التنبيه على ما أخذوه عن العرب ، ولكنهم أعدموا كثيرا من الاصول التي أخذوا عنها به وهذا طبيعي جدا ، وخاصة في كتب عالم مسلم كالغزالي يكون الدين الصلب والمحور الاساسي في فلسفته . فهم يختارون الفلسفة ويتجافون عن الدين ، وينقلون موضوعها الى ما لاعم مشربهم ، ولو هزلت « الغاية والنتيجة » للمقدمة الضخمة ، بمثل ما صنع « ديكارت » أو صاحبه .

وقد يقرأ الناظر في كتابي هذا همسة مرتفعة شيئا من التشكك

فى وجود « دىكارى » ، ومعها أسبابها ولسى فى هذا مىجنىا فانى ارفع كرامة الانسان فى انسانيته أن يجرؤ رجل على توقع مواجهة التاريخ بهذا الوجه والكيان المصنوعين . هذا وأنا أعرف السيرة فى نقل رفاته من بلد الى بلد حتى اسقريت فى حيث اسقريت . ولكن اول القصة عبث يدعو الى التساؤل خاصة بعد معرفة سيرة الرجل الفكرية .

فوجود « دىكارى » من الوجهة الفكرية هو والعدم سواء ، وافراض كونه لم يوجد أرحم بانسانيته من وجوده وأما الحديث عن « رياضياته » و « تجاربه » فأولى بها — على ضوء سيرته فى الفلسفة — أن يبحث عن أصولها فى كتب عربية أبيدت ، فاننا الآن نعيش فى شبه فراغ مخطط من كثير من ماضينا العلمى والتجريبى بفضل اولئك المغيرين الاوروبين على آثارنا ، ثم اعدام ما اعاروا عليه ، كما بين « دريبر » .

لم ير مؤرخو « دىكارى » كل هذه الفجوات فى تاريخ حياة « دىكارى » على سعتها وعمقها ، وهم الذين يمحلون للشك فى تاريخنا أى وسيلة ، ويخلقون الشبهات خلقا اذا لم يكن مثير للشبهة . ذلك انهم يكيلون التاريخ بمعيارين : معيار الترقق والتلطف والتحبب اذا وقف التاريخ بباب رجل منهم ، ومعيار التزمت والتعصب والتخون والانتقاص وابتعاث الشبهات فى الخبر يحمله اليهم التاريخ العربى مهما ابتعد الخبر عن المبالغة ، وارتفع فوق الاسفاف ، وغلا فى الواقعية .

وهم فى طريقة المعالجة للخبر يمحون « الاصول » ، ويتصيدون التكتات ولو كانت هواء . والمثل الفاضح فى هذا قصة تأريخهم الكتابة العربية . كل ماضى الجزيرة الكتابى المسطر بحروف من نور فى سفسر التاريخ الانسانى قديمه وحديثه يزاح جانبا ، كل ماضى الجزيرة العربية المسجل بحروف من حجارة تنتشر فى جميع ارجاء الجزيرة العربية

— مع انها لم تكشف أسرارها بعد بحفر او تنقيب جامع شيئا — لا يعادل في دلالة نقوشا أربعة لا ترتقى الفاظها عددا الى نحو الستين ، ونصفها نبطى اصالة قد اسقط من العربية استخداما ، وقواعده التي تلزمه ليست القواعد العربية ، وكتابه بحكم هذا التباعد عن « عروبة » ، وبحكم سوء الخط الذي سجلت به النقوش لا يرتقون الى مستوى الخطاطين العارفين الذين يمكن ان يعلق بهم حكم على قيمة الخط في تمثيله المعاصرة لتاريخه .

ثم انهم لا يهتمون هذه كلها فحسب ، ولكنهم يهتمون القسم التاريخي المتحدر اليها عن اصحاب الخط في تأريخهم خطهم . وكأن الاجيال العربية كلها قد تعاهدت على الكذب في كل شيء . وهو هذر لا يلقي اليه بالا الا قوم لا وجود لهم الا بالاستنجاذ بما ظنوه جديدا ، وبما وهموا انهم يبنون به لانفسهم وجودا .

وكذلك الامر في تأريخ « العربية الفصحى » ، تركوا اللغة من حيث هي ظاهرة عضوية حية تترجم بذاتها عن عمرها وراحوا يتلمسون في الفراغ اسبابا وحبالا طائفة يتشبهون بها ليقولوا : ان « العربية الفصحى » حديثة العمر والتكون .

وكل ذلك ليقطعوا في وهمهم وأملهم بين العرب وتاريخهم الماضي حتى يتركوهم شجرة منبثة الاصل ، قائمة على غير جذور . وهم في هذا السبيل كان يعترضهم التاريخ العربي فشككوا فيه ، وظنوا ان الشك محوه ولكنهم وجدوا انهم يعيشون في فراغ ، فراحوا يحاولون ملء الفراغ بمثل ترهات النقوش الاربعة التي لا تقبلها الا عقول الاطفال في عنترياتهم التي تجعل من العصى خيلا ، تخب وتسبح وتطير .

وكان الشعر الجاهلي عندهم عقدة العقدة — على الرغم من ضياع اغلبه — بدلالاته الموضوعية والذاتية ، وبقيامه من التاريخ مقام شاهد العين فانطلقوا يتلمسون العكاكيز للزحف بها الى « الهاوية » التي

حفروها . فأنثروا مسالة « القحطانية » و « العدنانية » ، ومحووا في ذيول ذلك قصة ابراهيم واسماعيل ونسب العرب اليهما . بل لقد غلا بوقهم فارتقى الى نفى وجود ابراهيم واسماعيل واراخهم واراخ نفسه ؟

تنقل الاخبار المتصلة بحياة شعوب برمتها انما هو تنقل تواتر ، وليس تنقل خبر فرد يستطيع ان يعيث به من شاء ، التواتر المتصل الثابت عندهم ، الجاري مجرى التقليد المعترف به اصلا فهو يفيد « العلم اليقيني » او « اليقين العلمى » بتعبير الفزالى — على ما مر بنا في نص له سبق .

و « الفزالى » هو من هو ، وهو بعد صاحب « المنهج » الذي تريد « المستشرقة » ان تطبقه على الاخبار العربية وحدها ، ولا تفكر فيه اذا جاءت الى اخبارها .

الفصل الثامن

— أبوة اسماعيل للعرب العدنانيين وأثرها

والواقع اننى كلما جئت الى اعتراضهم على ان يكون العرب الشماليون — فى جملتهم — من ابناء رجل واحد ، هو اسماعيل او غير اسماعيل لم اجد وجها طبيعيا للاعتراض .

فتكاثر الناس عن اب وام هو القانون الطبيعى ، والناس يتكاثرون بالحمل والميلاد ، ولا ينبتون من الارض كما تثبت الزروع . وهم حين يتكاثرون يطلبون فى الارض منتدحا ومتسعا فيفترقون ، ولا استحالة اطلاقا فى تذكرهم اصلهم ، وارتدادهم به الى اب اول . وهم اولى بأن يقوموا هذا المقام من نسبهم اذا نزل الاب الاول بيئة نازحة يقل فيها اختلاط الاجناس ، وينذر طرود الاجانب عليهم .

وتلك هى الحال السائدة فى المجتمعات القبلية خاصة ، وهى السر القائم وراء احتفاظ القبيلة بعمود نسبها فى البوادي على حال تباير حياة اهل المدن .

وفى حالة اسماعيل خاصة انه انزل هو وامه فى بيئة معزولة كانت تتردد عليها جرهم او تنزلها فوجدته القبيلة هو وامه هناك على عين ماء فأحاطت القبيلة برعايتها المرأة الموحدة والطفل الصغير .

ونشأ اسماعيل فى جرهم فكان طبيعيا أن يتحدث لغتها ، وكان طبيعيا ان يتحدث اليه امه بلغتها المصرية وبلغه ابيه التى كانت تعرفها من غير شك ، محافظة منها على الاحتفاظ لابنها بما يربطه برباط الاصاله بأبيه فى الوسط الغريب ، خاصة وهى تعرف أن الاب سيتدرد عليها وعلى ابنه وانه لا يحبه أن يصير اجنبيا عنه .

وكان الوالد يعاودهما فعلا ، ويرقب التطور النازل بأسرته فى منزلها الجديد . والتاريخ لم يسقط هذه التفصيلات ، ولم يخف علقها .

فالاب كان شخصية من الشخصيات التى تترك حياتها بصماتها العميقة على حياة المجتمعات الانسانية : فهو منشئ دين ، وهو صاحب رسالة ، وانه لينجو برسالته الى هذه البيئة لينسب بها معبده بعيدا عن تهديد الملوك والمستبدين ، وليترك ابنه امينا على دعوته .

ويكبر الابن ، ويكون طبيعيا جدا ان يتزوج فى القبيلة التى احتضنته وحمته ، فيتزوج فى جرهم . وتتخذ جرهم دين ابراهيم ، وتتبع بهذا رئاسة ابنه الدينية . وينجب اسماعيل من زوجه الجرهمية اثنى عشر ولدا .

وكل هذه أمور طبيعية مألوفة لا شذوذ فيها . واذا كان اسماعيل قد انجب فى جيله الاول اثنى عشر ولدا ففى عصرنا الحاضر من انجبت سبعة عشر .

واذا اتصل نمو الابناء على وتيرة اربعمائة سنة تفصل بين عهد اسماعيل وعهد موسى لم يكن غريبا ان يجد كتاب التوراة الذين جاؤوا بعد عهد موسى ابناء اسماعيل وقد ملأوا الارض واصبحوا بالقياس الى ابناء اسحاق امة بعدد « الرمل والحصى » وأن ينقلوا الواقع الذي يشهدونه الى صورة نبوءة يضعونها في الماضي يحدث بها ملاك الرب ابراهيم وهاجر ام اسماعيل .

ويكون التاريخ الحقيقى هو ما تناقلته العرب عن اصلهم بشهادة كتاب التوراة عن تكاثر ابناء اسماعيل ، وليس النبوءة التوراتية . وليست هذه الاخبار فى العرب بنت الدعاية الدينية المتأخرة او المتقدمة ، وليست منقولة الى الخلف عن السلف رواية شفهية فحسب ، فلقد اخبرونا ان اسماعيل اول من كتب الخط « العربى » ، وانه علمه ابناؤه ، وانه اتصل فيهم . وقد فهمت المستشرقة الخبر على غير وجهه فنقلوه الى « خط الجزم » الاخير ، وهو خط فى فهم التاريخ ، اذ المراد به الى ان اسماعيل كتب « عربيته الجرهمية » التى تعلمها فى الخط الذى كان أبوه وأمه يكتبان فيه لغتيهما وعلماه اياه ، وكانا كفيلىن أن يفعلا ، فأحدهما اكادي ، وثانيتهما مصرية ، وشعباهما كاتبان منذ الازل ، وكلاهما من زبدة مجتمعه .

لا غرابة اذن فى أن ينسب الخط الاول فى هذه العربية المنقولة عن جرهم الى اسماعيل ، ولا غرابة فى أن يكتب اسماعيل ما يحرص على أن يحفظه عنه نسله ، ولا غرابة فى أن يتابعه فى ذلك ابناؤه .

وقد مر بنا نص ابن النديم عن اللوحة التى وجدت فى الكعبة وحسبوا تاريخ كتابتها فكان ثلاثة آلاف عام قبل تاريخ كشفها . وليس هذا أيضا بغريب ففى عصرنا هذا يعثر على اللوحات الحجرية المكتوبة التى يرتد تاريخها الى ما هو أبعد من ذلك ، وليس عصرنا وحده هو العصر المجدود الذى احتفظ له القدر بحق العثور وحده على هذه

اللوحات ، ولا عصرنا وحده هو الواحد القادر على قراءتها . وليس الذين يعثرون دون غيرهم على النقوش في هذا العصر .

ان أوروبا مكدوعة في نفسها بما لم يعرف نظيره عصر من العصور ، او شعب من الشعوب فهي في ذلك حقا وحدها .

— غوامض يجب أن توضح :

هناك أمور يجب ان توضح مما عز فهمه على المستشرقه لانهم للأسف قد سدت عليهم عصبيتهم مناس التفكير .

اولها : ان الحديث عن « العدنانية » باعتبارهم ابناء اسماعيل ليس معناه في الكتابة التاريخية العربية انهم كانوا جميعا النسل الصافي الذي لم يكدره اختلاط جنس من غير ابناء اسماعيل ، فهذا المعنى لم يستبد قط بذهن مؤرخ عربى واحد . فقد كانوا دائما يتحدثون — في اثناء حديثهم عن ابناء اسماعيل — عن « لحاق » بطون بل قبائل يمنية بقبائل عدنانية ، وعن العكس . وحدث هذا كثيرا ، كما تحدثوا عن لحاق رجل بأسرته ونزولهم في غير قبيلته وانتساب ابنائه من بعده فيها . فليس توجد عندهم فكرة « الصفاء » القبلى في غير كدر . لكن هذه اللواحق بغير الاصل كانت تنتهى الى الاندماج والذوبان لغة ونسبا في الكتلة الملتحق بها فهي من حيث التداخل الاجتماعى غير اجنبية ، وهى لا تخرج الكتلة الكبرى عن طبيعتها ، ولا تطعن في اصلها .

وفي موضوعنا هذا نذكر « جرهم » التى غابت في التاريخ اسما بعد ان اندمجت هى ومن ترسب من بقايا الوحدات الاجتماعية السابقة التقرار فوق هذه الارض من العماليق وغيرهم ، في هذه الشخصية الاجتماعية الطارئة عليها من جرهم وابناء اسماعيل .

اندمجت هذه كلها في نسل اسماعيل بعد ان اعتنقت « توحيد » ابراهيم ، وضرب بينها الدين الواحد ، واتبعها لهم القيادة الاعتقادية

الواحدة ، فكان اسماعيل لهم ابا روحيا اولا ، ولما تقدم الزمان بهم تحولت هذه الابوة الاعتقادية في مفهومهم الى ابوة الدم .

لقد نشأ أبناء اسماعيل في وسط لا يعرف الا العربية العاربة ، وكان تكاثر الابناء بين أبناء خوولتهم اندماجا لغويا لم يأت تطوعا بقدر ما جاء انطواء في واقع حيوي محيط لا سبيل الى الانفلات منه .

وكانت ابوة اسماعيل الاعتقادية لجرهم وغيرها تقابلها بنوتهم لجرهم من الناحية اللغوية . ولا غرابة اذن في ان نجد من جرهم — وهى القبيلة العاربة — من يرجع ابوته الى ابراهيم ابي اسماعيل . ولا غرابة في ان تجد بعض العناصر اليمنية التى تربطها العقيدة بابراهيم رباطا يحملهم على نسبة ابيهم قحطان الى ابراهيم كذلك . ولكنها النسبة التى ترجع فى علتها الى اسباب نفسية وتاريخية والى علاقات الصهر والالتصاق اكثر منها الى ابوة الدم ، وسنرى أن من ولد اسماعيل « قحطان » أيضا .

وليس فى هذا الدافع الانسانى الذى نشهد نظائر له فى العلاقات بين القبائل العربية فى عهدها الجاهلى الاخير ما يحمل على رفض الانساب العربية رفضا شاملا ولا جزئيا ، وليس للناظر فى هذه الانساب ان يسخر منها لجهله تفسيرها . لقد جرت الامور فى هذا وفى كثير غيره فى بيئة تضرب التقاليد فيها بجذورها وعروقها الى اعماق اعماق التاريخ ، وتأخذ الانساب فيها الاصاله الطبيعىة بحكم قيام وجودها فى بواديهها على التناسل الداخلى .

— « فارس » اسم عربى للارض وليس اسما لجنس اجنبى طارىء .

ومن نظائر هذا ومن قبيله نسبتهم فارس الى الجد الاعلى للعرب وهو سام . فلقد غرب هذا جدا عند المحققين على العمل فى « التاريخ » .

وانما علة هذا الاستغراب الجهل أيضا بتاريخ المنطقة ، والنظر القاصر الحبيس العاجز عن احتواء تاريخ المنطقة فى نظرة جامعة .

فهذه البيئة التي طرا عليها في عهد حديث جدا بالقياس الى تاريخها العريق اهل دار اجنبية عن اهلها الاصلاء فيها من ابناء سام ، اهل هذه الدار اتوها من آسيا الصغرى ، وهم من اصل يونانى على ما يقول ابن خلدون نقلا عن مؤرخ رومانى يدعى هوراشيوس . لم يأتوها غزاة ولا فاتحين ، وانما اتوها نازحين في عهد كانت يد السلطان المركزي للدولة الاشورية البابلية آخذة في الانحلال وقاصرة عن التطاول الى ضبط شؤون الاطراف التي كانت متنفسا حيويا وممرا قديما ومترسبا للسلاسل السامية ، وموطنا قديما « لفارس » بن لاوذ بن سام ، فأعطاهما اسمه ، وترك فيها من سلالة ما كفل بقاء اسمه مطلقا عليها . فهي « فارس » نسبة اليه ، ونسله فيها هم « الفرس » من بنيه المقيمين فيها لا الطارئین عليها . وقد جاء اهل هذه الدار الاجنبية متأخرين جدا بالقياس الى تاريخ المنطقة القديمة يحملون بالطبع اسما لهم ، واستطاعوا حكم البلاد باستغلال المنازعات التي تتفاقم في مثل هذه الحالات . وكان الاشبه بظروفهم ان ينتسبوا الى اهل المنطقة فالبلاد لا تبدل اسماءها بقوم من الواردين عليها . فاحتفظ ابناء المنطقة بنسبتهم الى آبائهم واندمج في نسبتهم اهل الدار الطارئة عليهم .

وهذا الوضع تفسره امور :

أ — ان اهل المنطقة ظلوا على الاحتفاظ بقديمتهم التاريخى القصصى يتخذون من آدم ومن تلاه آباء وملوكا ، ويصطنعون الاساطير التي كان اجدادهم يصطنعونها ، مما هو قائم في تاريخ السلالات السامية كلها .

ب — انهم ظلوا يتمسكون بمفاخرهم الحضارية — وهى حضارة المنطقة القديمة — وأصولها وفروعها موجودة في العراق خاصة : اى الاقليم الام ، قبل ان تنزلها الاسرة اليونانية التي حكمتهم .

ج — انهم احتفظوا بخطهم الذي بناه آباؤهم لا يتحولون عنه الى غيره مما يبدو انه كان محاولة اولية لصرفهم عن شىء من اصلتهم .

د — انهم فرضوا على التحول اللغوي الجديد الذي اوجده طارئون طلبا لتأصيل اقدامهم في المنطقة نصف الفاظه من لغة آبائهم ، وحولوا منطوقاته الشاذة الى المنطق التكويني للغتهم . وقد قويت هذه الظاهرة في الاسلام بحكم الدفع التاريخي للمنطقة ولاهها .

ه — انهم بعددهم المتمشى مع قدم وجودهم في المنطقة قد كونوا الجيوش التي عملت في ظل الحكم الطاريء على منطقتهم في تحطيم الدولة البابلية الاخيرة ، وما كانت السنون التي مضت بين نزول اهل تلك الدار اليونانية وبين الحروب التي حطمت البابليين لتكفى لتكوين العدد المؤلف لتلك الجيوش من الطبقة المهاجرة مع اهل تلك الدار .

اما كيف تبدلت لغة ابناء المنطقة الاصليين هذا التبدل فانتقلت الى الاطار الآري فأمر تفسره النظائر من اشباهه فقد وقع في اسبانيا بحكم القهر والتسلط ، وثمانون في المائة من دماء اهلها عرب ، ووقع في فارس بفعل الزحف السياسى التدريجى واستغلال مصالح الحكوميين الخاصة في تأليفهم وضرب بعضهم بالبعض الآخر .

لا غرابة اذن في رد « فارس » الى « سام » لانه الاصل ، وانما تقع الغرابة عند من وقع في وهمه ان اسم « الفرس » هو اسم جنس اجنبى طاريء برمته على المنطقة .

كانت هذه اولى الغوامض التي عز تفسيرها على المستشرقة ومن تعلق بذيلهم فاتخذوها تعجلا تكة يستندون عليها في رفض الانساب العربية القديمة ، ولم تكن الا شبيها تحتاج الى التفسير .

وثانيها :

ان ترامى الازمان ، وتطاول الحقب في عمر الشعب القديم ، وضياح تواريخ البدء او تبديلها تضع تواريخ الاحداث في الزمن وضعا غامضا . اننا نعيش في قلب الزمن في مكان منه غير محدد . فنحن كمن

يتحرك فوق محيط هائل يلقي بعضه الى بعض ، ويتواصل بعضه ببعض ، وليس فوقه من العلامات الثابتة ما يمكننا من تحديد موضعنا منه . والانسان في سبيل ايهام نفسه انه قادر على تحديد هذا الموضع يقترح تاريخ بدء يأتيه رهنا بحادث ينطبع اثره على نفسه . فهو يؤرخ بآدم ، ويؤرخ بالطوفان ، ويؤرخ بغيرهما ، فقد يؤرخ بيوم النصر ، وقد يؤرخ بيوم النكبة . وهى تواريخ بدء تمضى كلها وتتجدد ، ويطفى بعضها على بعض ، ولا يجد المتأخر في نفسه حاجة الى ربط آخرها بأولها . ومن هنا تتداخل الازمان وتلتبس التواريخ . بل ان الوحدة الزمنية التى نتخذها مقياسا ، وهى « دورة الارض حول الشمس مرة ، او دورتها حول نفسها ليست فى عرف الزمن الحقيقى أصلا .

والاحداث تتكرر وتتشابه على مر الزمان كما تتكرر الاسماء ، وكما تتشابه المناسبات . ومن هنا يكون التداخل بين الاحداث ، وتضطرب تواريخها فى التصور الانسانى بحلول جديد محل قديم ، او العكس .

مثال ذلك : كان فى الجيش الرومانى حتى عهد قريب من الاسلام كتيبة تعرف بالكتيبة الثمودية ، نسبة الى ثمود . وجود هذه الكتيبة فى ذلك العصر المتأخر لا يعنى ان ثمودا التى تشير اليها الآثار المكشوفة فى الجزيرة العربية ، والتى ترتد الى عهد يسبق زمن الكتيبة الثمودية بقرون طوال ، لم تكن موجودة . كما لا يمكن اتخاذ تاريخ هذه الآثار العربية فى ارض الجزيرة دليلا على عدم وجود « ثمود » أقدم منها لم نقف بعد على آثارها .

وكذلك الامر فى « عاد » . والتعجل الى اتخاذ أقدم ما اعثرتنا عليه الصدفة نقطة بدء لتاريخ شبهها افراط ، وخاصة اذا ساق صاحبهما قراره على انه حقيقة نهائية .

هذه غوامض أفسرها تعلق بها كثير فى رفض « تأريخ » القدماء لانفسهم ، مدعين فى هذا انهم بلغوا مرتبة العلم النهائية التى لم يبق

بعدها الا بناء « تاريخ قديم » يقام على الفتات البالية التى تلقى بها الصدفة منلقى التى لا تمثل شيئاً كبيراً .

وأنا لا أقدم هذه التفسيرات أضع بها التاريخ ابتداء ، اذ أن هذا التاريخ موجود ، والرفض له بنى على أساس من الجهل بتفسيره ، أو من توهم تناقض بعضه مع بعض تناقضاً يسقطه مع أن هذا التناقض غير موجود على الحقيقة ، ولكننا عز عليهم تفسير ما وراءه .

الباب الثالث

الفصل الاول

العدنانية في دلالتها على السلالة واللغة

« اللغة العدنانية » اذن على عهد اسماعيل كانت هي «العربية الاصل» ، كان اسماعيل يتحدثها بين أهلها ، وقد انجب اسماعيل ابناءه بينهم ، ومن ام منهم جرهمية ، وكان طبيعيا أن يسمى ابناءه بأسماء تؤخذ من هذه اللغة ، ولعلها كذلك من الاسماء التي كان الجرهميون يتسمون بها .

وقد حمل الينا التاريخ هذه الاسماء ، وهي أسماء وجدت مطلقة على أصحابها قبل أن ينقلها الينا كتاب « التوراة » بما يزيد على اربعة قرون على الاقل .

جاء في التوراة (الاصحاح الخامس والعشرين) :

« وهذه أسماء بنى اسماعيل بأسمائهم حسب مواليدهم : نبايوت

بكر اسماعيل ، وقيدار ، وادب ايل ، ومبسام ، ومشماع ، ودومة ، ومسا ، وحدار ، وتيما ، ويطور ، ونافيش ، وقدمة » .

هؤلاء بنو اسماعيل ، وهذه أسماؤهم بديارهم وحصونهم : اثنا

عشر رئيسا حسب قبائلهم .

وهذه سنو حياة اسماعيل : مائة وسبع وثلاثون سنة ..

وسكنوا من حويلة الى شور التي امام مصر حينما تجسء الى

أشور » .

هذه الفقرة على قصرها تجمع من الدلالات ما يكفى عن المطولات.

ذلك انها اشبه بالعينات التى تقدم النماذج للانواع ذات الصيغة العامة
الطاوية للاعداد الكبيرة منها .

ومنها تبدو أسماء ابناء اسماعيل عربية عريقة فى عربيتها ،
واقعة فى صيغ صرفية نامية لا تتحقق للغات الا بعد أن تكون قد مرت
بأطوار ومراحل كونتها هذا التكوين الذى تفارق فيه الصيغة الاخرى
بالزيادة او بالنقص او بالضبط لتفيد زيادة فى درجة المعنى .

من هذا القبيل « مبسام ومشماع » من صيغ المبالغة فى معنى
الفاعل من « بسم وسمع » ، ومنه « دومة ، وقدمة ، ومسا » على وزن
« فعلة » فى حركات فائها الثلاث . وكلها من افعال عربية : من « دام
وقدم ومسا » . وبين الاسماء من ذوات الصيغ النادرة « قيذار وناقيش
ويطور » وقد مات الفعل من « يطور » وان كان قد بقى ممثلا فى « الطور
والطوران » بمعنى التحويم

وبقى من تلك الصيغ النادرة « نبايوت » ، وهى من فصيلة
رحموت وملكوت وكهنوت وجبروت ورهبوت . وانصراف ذهن اسماعيل
عند اختيار اسم ابنه الاول الى « النبوة » يترجم عن قدر انطباع الاب
الجديد بمهمة ابيه ومهمته ، ووقعها فى تلك الصيغة النادرة مع طائفة
الاسماء الباقية فى وزنها ، وهى صيغة تكاد تكون وقفنا على معان دينية
يكشف عن مشاغل الاب الذى حمل الينا التاريخ انه كان نبيا من نبى .

و « ادب ايل » بصورة « الاضافة » التى بقيت للعربية دون اداة
تتوسط بين المضاف والمضاف اليه — على غير المؤلف فى غير العربية
من اللغات — تشير الى التكون المبكر جدا لهذه الصيغة . كما انها تدل
على ان كلمة « ادب » التى اُثبتت المستشرقة انفسهم فى محاولة نفيها
من اللغة العربية قديمة فيها ، صحيحة النسبة اليها ، سواء اكانت
بمعنى « نعمة الله » او « فضل الله » او « تأديب الله » وتكاد تؤكد
رجع الصوت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : (أدبنى ربى فأحسن تأديبى).

وتسمية ابراهيم ابنه البكر « اسماع ايل » وتسمية الابن البكر ولده « ادب ايل » ، وايل في العربية لها معنى « الله » ، تفيد لقاء النبيين على « التوحيد » . كما ان تسمية اليهود الههم الخاص « بيهوه » تفيد تحولا عن الاله الواحد الذي عبده ودعا الى عبادته ابراهيم . و « اسماع ايل » تفيد معنى « استجابة الله » فتكاد تكون نصا في الدلالة على ان ابراهيم سأل الله ان يرزقه الولد الذى لم يكن له من قبل فسمع الله دعوته .

لم يخطئ العرب اذن عندما قالوا للتاريخ : ان اباهم اسماعيل اتخذ له لسانا عربية جرهم ولم يخطئوا حينما قالوا للناس : ان « العربية » التى تكلم بها « اسماعيل » بقيت فيهم ، وانما هى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم ، وكتب فيها الشعر الجاهلى . فان « العربية » الباقية تلاقى اسماء أبناء اسماعيل فى جميع هذه الصيغ التى صبت فيها الاسماء ، وكلها حية مستعملة فيها الى الآن . واذا بلغ هذا التلاقى مبلغ الاتحاد فى كل اسم ورد فى نص واحد ، وهذا النص مكتوب بالآرامية حين لم يكن لليهود آنذاك لغة خاصة يستخدمونها فى كتابة توراتهم فاستخدموها ، وليس فى هذا النص الآرامى ما يقرر النص نفسه ضمنا انه بلغة اسماعيل غير هذه الاسماء فان دلالة هذه الاسماء على «عربية اسماعيل » يؤمئذ دلالة عظيمة . وبلوغ صيغ هذه الاسماء من النمو هذا المبلغ الذى لم تزد عليه العربية فى بابها بعد ذلك دل على ان العربية العاربة كانت قد مرت حتى عهد اسماعيل بتطور لعله بلغ بها الى مبلغ التمام أو كاد .

والنص كذلك دال على صحة قول العرب بتوحيد ابراهيم ونبوته ، ونبوة ابنه اسماعيل .

والنص أبعد من هذا فى الدلالة على انزال ابراهيم ابنه وزوجه هاجر « الحجاز » . فهو لم يقف بأسماء أبناء اسماعيل عند دلالتها على ذوات هؤلاء

الابناء باعتبارها أعلا ما عليهم ، بل تجاوزها الى ما هو أبعد ، فقرر انها « أسماؤهم بديارهم وحصونهم » ، وانهم « اثنا عشر رئيسا حسب قبائلهم »

وقد قلت : ان هذا الحديث عن اسماعيل وبنيه كتب بعد ما يزيد بأربعة قرون على زمان ابراهيم واسماعيل وأبنائه . فالكتاب قد شهد التكاثر الذي انتهى اليه حتى عهده نسل اسماعيل ، وهو يقرر انهم بدلالة قبائلهم التي عرفها وعاصرها رؤساء لاثنتي عشرة قبيلة كل قبيلة تنتمي الى رئيسها .

كما يقرر ان اسماء هؤلاء الرؤساء قد اطلقت على الحصون التي بنوها ، وعلى الديار التي نزلوها . ونحن اذا جئنا الى هذه الاسماء نجد من بينها « دومة » و « تيماء » . فأما حصن دومة فيقع في أقصى الشرق الشمالى من وسط شبه الجزيرة العربية يشرف على حدود العراق وقد غزاه خالد بن الوليد مرتين الاولى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فأسر صاحبه اكيدر بن عبد الملك فصالح اكيدر . والمرة الثانية فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفتحته . ويقال له « دومة الجندل » لبيان حصانته .

فهذا اثر ولد من اولاد اسماعيل يترامى الى أقصى الشرق من شبه الجزيرة . وأما « تيماء » فبلد باقية اطلاله حتى اليوم ويقع فى الحجاز الى الشمال من المدينة . واذن فالبرية التي انزل فيها ابراهيم ابنه من الحجاز . وقول العرب انه انزله مكة ، وانه بنى فيها الكعبة قول يصدقه هذا النص ضمنا

ومنازل أبناء اسماعيل وقبائلهم التي تحدت عنهم يحددها كذلك هذا النص التوراتى فتأتى مطابقة لدلالة حصنى ولدى اسماعيل « دومة » و « تيماء » اللتين استخلصنا دلالتهما على هذه المنازل . فيقول : « وسكنوا من حويلة الى شور التي امام مصر حينما تجىء الى

أشور .

فحويلة الى الشرق من وسط شبه الجزيرة ، وشور الى الغرب
تقابل شاطئ مصر ينزلها النازلون من مصر واذا اتجهوا منها نحو الشرق
بلغوا آشور اى العراق حيث تقع حويلة .

عندما تبلغ دلالات نص تاريخى هذا المبلغ فانه نص ثمين وحينما
يلتقى هذا النص فى دلالاته المتعددة مع ما تركه العرب لاحفادهم وللدنيا
من تاريخهم تفصيلا فان اخبارهم يشهد بصحتها معاصروهم .

وهذه السلامة قد دلت عليها فيما مضى من ابواب هذا الكتاب
وفصوله ، وكان من اهم الدلائل عليها ان العرب امة قديمة ، لم تكتب
تاريخها فى موازاة تاريخ امة سواها ، وان كتابته لم تنشأ فيها الا للشعور
النظيف بأن السابقين منها يؤدون الى اللاحقين ثمار ما بنوا للحضارة لكيلا
تضيع جهود الانسان عبثا فى البدء من جديد اذا هو ضاعت عنه آثار
ما بنى أسلافه .

ونشأة التاريخ فى امة كهذه قادت التاريخ من ناصيته ، ومضت
فى بناء الحضارة الانسانية بدءا وعودا ، تستجم فترة لتعود بعدها الى
استئناف البناء من جديد ، وتخرج فى كل مرة وفى يدها رسالة سامية
مقدسة تقدمها الى بنى الانسان حتى تصلح بها ما أفسده غيرها من
شعوب وثبت الى التصدر فى غيبة التاريخ ، نشأة التاريخ فى امة كهذه يصبح
ميراثا ضميريا ثابت المفهوم ، واضح الغاية فهمها منه خدمة رسالتها :
هذه الرسالة التى لم تتوقف لحظة عن ادائها ، فتوحيد ابراهيم ، ثم توحيد
اخوانه ، ثم توحيد محمد ، كلها رسائل تتناول التاريخ فى احضانها ،
رعته طفلا وليدا ، وسخرته للاحتفاظ بتحقيق مثلها من رسالتها الابدية ،
امة كهذه لا تكذب على التاريخ لانها ان كذبت عليه عطلت رسالتها التى
خلقها الله من أجل ادائها .

— أسطورة يجب أن تتبدد : —

لقد مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجدون القدرة على التسلسل في ظلام الجهل الى عقول القاصرين ليفهموهم أن تاريخ العرب هو تاريخ البدو في الصحراء ، وأن هؤلاء البدو لم يصنعوا للانسان، شيئاً ، وانهم ما خلقوا الا لينهبوا ويسرقوا ويفغدروا ، يستغلون في تخريج هذه الصورة عن العربى البدوي في الصحراء احداثاً فردية استثنائية ، هي بنت تركيب الحياة في كل مكان ، مثلها مثل الجريمة في الحاضرة ، لانها من نتاج التضارب الاجتماعى ، والتفاعل الطبيعى بين حياة الجماعة وحياة الافراد . وهى لا تؤلف قانون الحياة ، وانما هى الشاذ الذي يثبتته ، وأن ما يحدث اليوم في صميم المجتمعات الامريكية والاوروبية من جرائم تتورع عن الاقدام عليها احط النفوس واوغلها في القذارة والاجرام أشنع بما لا يقاس من هذه الشذوذات الفردية التى كانت ترتكب في البادية .

كما نسوا أن تاريخ أوروبا الدامى ابداً ، الذى تقود فيه الحرب الى حرب أخرى ، هذا التاريخ، الملف بالفدر والختل والسرقة للشعوب لا تنحط الى شىء منه تلك الحروب الاهلية التى كانت تضطرب بقلب الجزيرة العربية في فترات الاضطراب الاقتصادى ، وكانت دائماً تؤلف الوازع النفسى الى انبعاث الاصلاح ، وايقاظ الاحساس الايجابى بوجوب العودة الى امتشاق السلاح لاستئناف رسالة الامة الابدية .

ونسوا كذلك او تناسوا فضائل الامة العربية التى كانت تقهر تلك الظواهر الشاذة على التراجع حتى في المجرم الخارج على المقاييس الخلقية للمجتمع الصحى السليم . لم يحاولوا ان يضعوا هذه الفضائل ، وهى القانون العام في الامة صاحبة الرسالة الى جانب تلك الشذوذات فوصموا انفسهم بالعمى العقلى والعمى الخلقى . بل انهم حاولوا ان يطمسوا على الشعر الجاهلى لانه يمثل هذه الفضائل في وسط التناقضات التى كانت تمثل مخاض الامة العربية الى ميلاد رسالتها التتميمية ، رسالة الاسلام .

مضى الزمن الذي كان فيه المستشرقة والمستعجمة يجدون القدرة على عزل أجزاء الأمة العربية بعضها عن بعض أملا في تحطيمها :
فهؤلاء بدو صحراويون ، وأولئك مصريون أو عراقيون متحضرين ،
وأولئك مغاربة وهؤلاء شرقيون ، مضى هذا الزمن وأصبح جاهلية محتضرة لا سبيل إلى إيقافها ، والدنيا كلها تعرف الآن أن هذه البوادي هي المعتزل الصحي الذي نشأت فيه موجات الأمة العربية لتحمل إلى الدنيا رسالتها الدائمة على مر الزمان .

ومن غرائب التاريخ في العمل أن نجد إبراهيم يلجأ إلى هذا المعتزل البدوي فيضع فيه فلذة كبده ، وبكر أبنائه ووميض الأمل المتحقق في شيخوخته الفانية ليحمي به وحدانية الله آمن بها ، فهو يقدمه كبش فداء إلى ربه الواحد ليبنى به عقيدة ، وليثمر هذا الوليد الغض في هذه البادية أمة تنهض برسالته ، ولا تنسى أبدا ائتمان أبيها الأول لها عليها .

وكل ما تنأى إلينا من التاريخ يثبت هذه الحقيقة الغريبة في التاريخ الإنساني : وهي أن إبراهيم حينما ترك ابنه هنا كان يتمنى أن ينشئ به ومنه أمة تتكاثر وتتناسل في ظل « التوحيد » ، وبمناى عن آفات الحضارة في المدن المهددة باستبداد الملوك ، وبغارات الطامعين . قال جل من قائل :

(واذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن بالله واليوم الآخر ، ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير ، واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم) .

لقد لقي إبراهيم بدعوته إلى التوحيد بالحاضرة ما لقي ، وكان مؤمنا برسالته ، وكأنه شعر بأنه يسبق زمانه ، فثار بقلبه العظيم أن يبنى

أمة تغتذي « التوحيد الإلهي » من منبعه ، وتنشأ عليه ، وتتكاثر في ظله
وتحت نداه .

والقى الله في روعه وفي عقله انه قادر على أن ينشئ هذه الأمة على
التوحيد انشاء من نسله القليل ، ومن بذرة ابنه الواحد اسماعيل ،
فحملة هو وأمه طفلا الى الصحراء وتركهما بين يدي ربه الذي آمن به .
وكأنه كان يجرى بقلبه أنه ان كانت رسالته حقا فان ربه لا شك منفذ أمره ،
فمنشئ الأمة التي ستحمل هذه الرسالة .

لقد تعرض ابراهيم في خلال هذا الامتحان لوساوس يقول له ربه :
(اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى).

وقد أقدم ابراهيم على ما ندب له فالقى بابنه في فم الصحراء لينتج
أمة من نسله مؤمنة رضعت الايمان من لبن امهاتها . وقد صنع ابراهيم ذلك
وهو لا يتوقع أن يعيش ليرى الثمرة التي بذر بذرتها فلذة كبده . لكن ايمانه
كان اقوى من عواطفه ، واقوى من ابوته .

فيقول ما قصه القرآن الكريم حكاية عنه ثم يختم قوله هذا :

(ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب
والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم) .

هل كان ابراهيم يعلم ان هذا الرسول سيأتى وانه سيقود ذريته
من ابنه اسماعيل الى نشر رسالة الوحدانية ؟ وهل كان يعلم انه سيأتى
بعد اكثر من ألفى سنة ؟ وان سيفمر التوحيد الدنيا ويبلغ اتباعه
سبعمائة مليون في أيامنا ؟ كانت هذه هى الاخبار العربية السابقة لعهد
كتابة التوراة ينقلها التورائيون عن ابناء اسماعيل ولكنهم يقفون فيها
عند ذكرهم تكاثرهم ، وعند القول بأنه سيكون من ابناء اسماعيل أمة
عظيمة بعدد الرمل والحصى ، ويذكرون هذا وهم يشهدونه بأعينهم ، او
يتسامعونه عن العرب القادمين من قلب الجزيرة . فان هذا العهد الذى كتب

فيه سفر التكوين عهد مبكر من نشأة التكوين اليهودي ، عهد قريب من زمان هجرتهم من مصر ، لم تتصل بعد بينهم وبين ابناء المنطقة الداخلة في قلب الجزيرة العلاقات الموضحة لحالة من كانوا يعتبرونهم ابناء ضرة امهم ، فهم اولى بان يسمعو اخبارهم من الواردين عليهم منهم ثم يدرجوه في كتابهم ثم يعكسوه على الماضي علما بشر به ملاك الرب ابراهيم وهاجر :

لم يأخذ العرب اخبارهم عن التوراة كما اراد المستشرقون ان يتوهموه ، وكما اراد المستعجمة ان يتابعوهم عليه ، بل اخذ اليهود اخبار العرب واخبار ابراهيم عن العرب القدماء فتاريخ العرب كان يكتب منذ الازل .

ولقد تقرا هذا واقل ما فيه التطابق في الاصول بين الاخبار العربية وبين التوراة وصدق النبوءة في حالة التوراة — ان كانت هناك نبوءة — واستجابة الله دعوة نبيه ابراهيم بتحقيقه جعل ذريته امة تسهر على الحرم الذي بناه هو وابنه ليكون مثابة للناس وامنا وليتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فتخرج الى القناعة بتحقيقتهما ، وتجد في هذا التطابق — على الاقل الدليل المقنع الشافي على صدق العرب في اخبارهم عن تاريخهم . ولكن هذه النتيجة المنطقية جدا من نتائج العقل المنتظم الصحيح الذي لم يمرضه التعصب واكتنان النفاق ، تشق اكبادهم مرارة ، وتسوق على لسان احد هذه « المستعجمة » قولا ما اظنه يصدر الا عن مريض العقل .

يقول هذا المستعجم ، وقد رأى عروبة اسماء ابناء اسماعيل كما وردت في « التوراة » فكانت من البروز ومن الارتفاع في عروبته بحيث بدت مسفرة من تحت قناع الرطانة العبرية فلا محل لتصورها غير عربية ، ولا مجال للتشكيك في عروبته ، وبالتالي في عروبة ابناء اسماعيل ، يقول ما معناه :

ويظهر ان العرب قد حملوا اليهود على جعل اسماء ابناء اسماعيل في هذه الصورة العربية أو ان اليهود ارادوا ارضاء العرب بتحويل هذه

الاسماء الى صورة عربية .

هذا معنى ما قاله . ولو ان لمثل هذا عقلا لسأل نفسه : متى فعل العرب ذلك ومتى تأمر معهم اليهود على توراتهم ؟ اكان هذا فى القديم وفى الايام الاولى لكتابة التوراة ، وفى هذا تأكيد لعروبة اسماء ابناء اسماعيل ، وتأكيد لوجود العربية فى ذلك الزمان البعيد التى يمكن أن تترجم عنها هذه الاسماء ما دام الذين املوها على كتاب التوراة عربا ، وانهم من ابناء اسماعيل لانهم اصحاب المصلحة فى تأكيد غروبتهم اللغوية؟ ام ان هذا التحويل للاسماء العربية فى التوراة تم فى عهد متأخر ونسخ التوراة فى كل مكان فيه يهودي أو مسيحي ، والمسيحيون يقدسون التوراة كما يقدسها اليهود ، فهل معنى ذلك انه صدر بناء على اقناع العرب لليهود قرار حاخامى الى جميع بقاع الارض بتعريب اسماء ابناء اسماعيل ، وان هذا القرار قد نفذه المختصون فى كل نسخة من نسخ التوراة يستوي فى ذلك ما كان بين ايدي المسيحيين واليهود فى كل اللغات التى نقلت اليها التوراة ؟

أرأيت الى اي مدى ذهب مرض هذا « المستعجم » به ؟

ومن الغريب حقا أن يقع هذا التدهور العقلى فى كتاب يقدم من أمثاله الكثير ، ثم يطبع هذا الكتاب فى عشرة مجلدات اسفارا لا يحملها لثقلها الا حمار ، والاغرب منه ان تقدم العون فى طباعته جامعة عربية .

نفس هذا المنطق الاعرج قد استخدمه طه حسين فى الاعتراض على انتساب العرب الى ابراهيم ، وقد مررنا به ، والقضية واحدة ، والفرق بين صدور الكتابين لا يقل عن نصف قرن . البئر التى يردانها واحدة والهدف الذى يسعيان اليه واحد ، والفشل الذى يحققانه واحد .

الفصل الثاني

اللغة العربية التي تعيش بيننا هي عربية جرهم بعد تطويرها

لو أن كتابا معاصرا لموسى الذي بدأت كتابة التوراة به بقى لنا أو بقيت منه نسخ تسلسل فيها النقل عنه ، ثم قدمها العرب الى المستشرقين لقالوا للعرب كذبتهم واخترعتم ، هذا ولو لم يكن في هذا الكتاب الا أسماء أبناء اسماعيل هذه في صورها العربية التي تعيش صيغتها في فصحانا اليوم .

لكن هذه الاسماء بقيت في « التوراة » ، والتوراة كتاب لم يروه العرب ، ولم يكتبوه فالشهادة لا سبيل الى تزييفها على الاساس الذي اعتاد المستشرقون الاعتماد عليه في اثارة الشك حول تاريخنا . واذا كان الخرق قد اتاح لبعض العقول الصغيرة ان تبلغ في العبث الى حد اتهام العرب واليهود بالتآمر على التوراة فانها لنكتة الدهر ، والدليل على مدى ما انتهى اليه اضطراب من اقحمت بهم الشعوبية على كتابة التاريخ .

أسماء أبناء اسماعيل عربية بجذورها التي انفرعت عنها ، عربية بالصيغ التي صبت فيها هذه الاسماء ، وهذه الصيغ نامية لا تتحقق للغة أخرى غير العربية ، وقد بقيت هذه الصيغ بذاتها دالة على « المبالغة » في معانى الصفات التي صبت فيها . وهو اذن تطور لغوي قديم يتراجع الى عهد اسماعيل ، ويدل على ان اللغة التي صار يتحدثها هو وبنوه كانت قديمة في عهدهم .

— جرهم وحمير والاسماعيليون :

1 — قبل نزول اسماعيل وامه في الحجاز كانت جرهم تنزل الحجاز ،

ولما ترك ابراهيم اهله في الحجاز تركهم في أرض كانت تستقر فيها جرهم .
وجرهم من العرب العاربة اى من العرب الذين لم يكن قد داخلهم من
غيرهم عنصر قوي يدعو الى تمييز نسبه من نسبتهم . وجرهم ما دامت
تنزل الحجاز فانها بحكم منازلها شمالية بالقياس الى « حمير » التى تتركز
في اليمن فهى جنوبية ، والجزيرة كلها اهلها من العرب « العاربة » الا
حمير في ارجح الاخبار .

واللقبان يغطيان كتلتين بشريتين متوازنتين من حيث العدد والخطر
والاثر ، وأقل ما يقال فى كل منهما : انها تمثل نصف العرب . وتشكل نصف
العنصرين اللذين اشتركا فى بناء تاريخ شبه الجزيرة . ومثل هاتين
الجماعتين الواسعتين لا تغالطان فى أصلهما ، ولا تقبل ايها أن تنتزع من
نسبها الاصلى وتلصق بغيره دون سبب ، ولو اختارت احدهما البراءة
من أصلها ، والابتعاد فى النسب عن اختها استثنائا بفخر يميزها عليها ،
ولم يكن هذا الابتعاد ضاربا بجذوره فى حقيقة تاريخية لرفضته الثانية ،
ونفت أصله ، ولاحتقرت أختها التى آثرت التبرؤ من أصلها الصحيح
ونسبها . وليس يقوم فى التاريخ العربى اثر لاعتراض احدى الكتلتين
للقب الذى اسبغ على كل منهما ، وإنما يجىء نقل اللقبين عن طريق الاتفاق
التام والتواتر غير المنقطع . وهذا هو اثبت واصح صور النقل التاريخى .

فوجود اللقبين المميزين للكتلتين منتزع من حقيقة يثبتها مجرد هذا
الوجود اولا ، ثم يأتى حديث « التوراة » عن ابناء اسماعيل ، وعن ديارهم
وأوطانهم ، واسمائهم العربية ، دليلا على صحة هذا التقسيم منتزعا من
بيئة أجنبية بعيدة لا مصلحة لها فى بناء هذه النسبة للعرب الشماليين ،
ولا فكرت فيما عسى ان يترتب عليه مستقبلا فى حياة هذا المجتمع
العربى الداخلى مما كان الغيب يبطنه .

2 — انزل ابراهيم اهله فى جرهم المقيمة بالحجاز — اى فى القسم
الشمالى من الجزيرة العربية — وهى جماعة عاربة ، تستخدم « عربيتها

الاصلية » ، فاتخذ اسماعيل لغتها ، وعاش بينها ، ونشأ فيها فصار بحكم
النشأة والتربية والمخالطة عربى اللسان ، عربى المشرب وان كان من
أب اكادى ومن أم مصرية . فاذا قدرنا ان تباعد منازل ابناء الشعب الواحد
يترك اثره فى تلوين لغتهم ذات الاصل الواحد فتتخلق فيها بذلك اللهجات ،
فاننا جديرون بأن نقدر هنا جريا على سنة التطور تحت تاثير البيئة ، انه
لا بد ان يوجد فى ذلك الزمان القديم فرق بين لهجة « حمير » النازلة فى
اليمن ، وبين لهجة « جرهم » العاربة النازلة فى الحجاز ، وان كانتا تتخذان
لغة من اصل بعيد واحد ، أي انه كان لا بد من فارق بين اللهجة العربية
الشمالية التى تعلمها اسماعيل واللهجة الجنوبية التى كانت تتخذها
« حمير » فى اليمن ، حتى فى ذلك الزمان القديم . ويترتب على ذلك
نتيجة خطيرة : هى ان اسماعيل كان يتخذ لهجة عربية شمالية تخالف
اللهجة العربية الجنوبية التى كانت تتخذها « حمير » .

لا داعى اذن لان ننتظر الى ان يجىء الاسلام لى نجد الفارق بين
عربية « حمير » وعربية « العدنانيين » من ابناء اسماعيل . لكن هناك
داع لان ننتظر اتساع الفوارق ووجوه التفاوت بين اللهجتين بحكم الوف
السنين التى مرت بين مرحلتها الاخيرة ، وبين نقطة تفرعها عن الاصل
الواحد القديم : بين الجد البعيد اسماعيل والحفيد محمد .

3 — اسماعيل بحكم تكوينه العائلى من أب اكادى وام مصرية خرجت
من قصر فرعون : اى من ارقى البيئات المصرية فى عهدها الماجد ثقافة
وكفاية وقدرة ، وبحكم تحدره من شعبين عريقين يمثلان ارقى مستويات
الفكر الانسانى فى ازهى عصوره ، اسماعيل هذا لم يكن كيانا هينا ، ولا
كان من أبوين هينين . وهو حين ينزل البرية ينزلها فى حضانة امه ، وعلى
عين من ابيه . فابراهيم يتردد على زوجه وعلى وليده ، لا تغفلهما عينه ،
والام العظيمة ترعى ابنها ، وتوفر له المعرفة التى تعودت ان تلقاها فى
بيت النشأة ينشؤها الطفل من بنى جنسها ومن مستواها . وابوه يختلف
على دار الام وابنها وهو معلق الامل والرجاء بابنه ان ينهض فى ولده

ونسله وبهم فى نشر رسالة « التوحيد » التى لقى الاب فى طريقه الى انتزاعها من بين وثنية قومه ما لقى من شر ومن اذى ، فهو حريص على أن تنهض الام بالارتقاء بابنها الى سمت الرسالة التى يهيئه الله لها ، ومن أجلها لقى ابراهيم بولده فى انياب الصحراء . والاب كاتب ، وله كتاب دينى والام كاتبة من شعب كاتب فلا بد أن يكون اسماعيل كاتباً ولا بد أن يعلم ابناء الكتابة .

4 — اسماعيل ورث « الاكادية » عن أبيه ، و « المصرية » ، عن امه ، والانسان يفكر فى لغته الموروثة ، وميراثه اللغوي ينضج على تعبيره فى لغته المكتسبة ، وهو يلى أمر البيت ، واليه يوكل تعريف جرهم بدينهم الجديد ، وامامتهم فيه ، ولأبيه كتابه الدينى المكتوب فى الاكادية وهو يقرأه عليهم ، ويشرح لهم أحكامه ، ويفسر لهم غامضه ، ويترجم لهم منه ما أشكل فهمه عليهم . وهو رفيع الثقافة — فالنبوة دائماً علم يسبق به النبى قومه — فلا غرابة فى أن يؤثر فى لغتهم تأثيره ، ولا فى أن يهتدى فى صياغة عباراته بلغتى أبويه ، ويشكل عباراته بتأثيرهما دون تكلف ، فالدين الجديد يقتضى عبارات جديدة تحمل الى القوم المعانى الدينية التى لم تكن فيهم . والاكادية لغة معربة ، ولعل « العربية العاربة » كانت يومئذ كذلك فهو اما مرتق باعرابها ، او مدخل فيها هذا الاعراب انطباعاً بلغة أبيه ولغة كتابه الدينى ، وذلك تحقيقاً للدقة فى إيصال المعانى اليهم ، وهذه الصياغة الجديدة فى العاربة يضبطها رقيب من لغتى أبويه الراقيتين ، ويمدها ذكاء فتى تولى القيادة شاباً ، وحمل أمانة الرسالة عمره كله .

يقول الازرقسى فى « اخبار مكة » ص 37 : عن جرهم وقطورا :

« وكانوا قوما عرباً ، وكان اللسان عربياً ، فكان ابراهيم خليل الله عليه السلام يزور اسماعيل عليه السلام ، فلما سمع كلامهم وأعرابهم سمع لهم كلاماً حسناً ورأى قوما عرباً ، وكان اسماعيل قد أخذ بلسانهم

أمر اسماعيل ان ينكح فيهم ...» وقد اندمج اسماعيل فيهم ، وعاش عيشهم ، وتولى أمورهم ، وأعقب منهم ، وفتح في اللغة فتوحا

فعمل اسماعيل في اللغة لم يكن مجرد تلق ولكنه كان كذلك تأثيرا وابداعا واتساعا . وفي هذا تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« ألهم اسماعيل هذا اللسان العربي الهاما » . (المزهر — ج 1 ص 34) .

وقوله : « أول من فتح لسانه بالعربية المتينة اسماعيل عليه السلام » (المرجع نفسه — ج 1 — ص 35) .

والحديثان يلخصان نصيبا ايجابيا لاسماعيل في اللغة ، وينسجمان مع ما يمكن ان يحدث من اثر لنبي يقود في دين جديد مجتمعا ليست لاسماعيل من الاصاله في لسانه ما لاهل هذا اللسان فيه ، فهو يخلق تعابير خلقا ، وهو فيها كلها يتكئ على نفسه فيخرج التعبير مبتكرا ، لا يكرر صاحبه فيه غيره ، وهو لذلك جدير بأن يدعى الهاما . وهو بعد متبوع في قومه يلتمسون ما عنده ويمضون على اثره ، أقواله تحفظ ، وعباراته تتابع وتتمثل . والصورة الاولى لتأثير اسماعيل تتمثل على ضوء السيرة الاخيرة لحفيده النبي محمد . بل ان اثر اسماعيل في العربية التي كانت لا تزال ماضية في تطورها أعمق ، واذا كنا في حاجة الى مثل تاريخي موضح لهذه الحالة توضيحا يقينيا لا شك فيه ولا مكان للمماراة ففي الاثر الذي تركته الاحاديث النبوية في اللغة العربية من التصوير الواسع لتلك الحالة القديمة ما يؤنس في فهم هذا الاثر الاسماعيلي في اللغة . واسماء ابناء اسماعيل — كما ذكرتها التوراة غير العربية ، وقد قدمناها نقلا عنها — تكشف بصيغها عن جانب من نوعية تأثيره في العربية في ذلك العهد البعيد .

فالحديث عن تأثير اسماعيل عليه السلام في اللغة ليس من قبيل

التكبير الدينى للجد الاعلى للرسول ولكنه الخبر التاريخى بكل ما للخبر التاريخى من دلالة ومن معان ، وخاصة فى ذلك العهد الاول الذى كانت العربية فيه لا تزال ماضية فى طريقها نحو استكمال تكوينها العضوي كما تدلنا على ذلك أخبارهم .

أما بنوه فقد ولدوا عربا من امهم الجرهمية العاربة ، وعاشوا عربا فى بيئتهم العرباء ، يتذاوبون على مرور الايام مع ابناء هذه العروبة الصافية ، وهم ابناء النبى ، سادن المعبد الجديد الذى يرسم تقاليد العقيدة الجديدة ، ويؤصل شعائرها ، ويحرص بحكم تربيته على تربية ابنائه على ما ربى عليه ، وان ابنه « نبايوت » ليخلفه على مكانه الدينى بعد موته ، فهو لا وراء ماضى على طريقه ، متأثر عمله ، يضيف الى ما أضاف أبوه ويفتق فى التعبير ما يدعو اليه نمو العقيدة الجديدة وتعمقها فى بيئتها الاجتماعية التى أصبح هو واخواته جزءا منها ، وكذلك يصنع بنوهم .

ويتكاثر الابناء ، ويتوزعون فيما توزع فيه الحياة الناس ، فيهم القائد والمقتود ، وفيهم العالم والجاهل ، وينتشرون فى الارض ، ويتضاعفون بقدر ما تضاعف الحياة والتناسل الابناء بالتوالد ، والتزاوج فيما بين بعضهم وبعض ، وفيما بينهم وبين غيرهم ممن يقعون عليهم فى الارض التى سادوها ، ولكنهم اعتزازا بابيهم النبى يظلون على الارتباط بالذاكر بأنسابهم الى الآباء الذين يفخرون بهم ، وخاصة فى تلك البوادي التى اختارها جدهم الاعلى لنشأتهم واستمرارهم حتى يكونوا رعاة « التوحيد » ووارثيه . والعمود الفقري للحياة القبلية هو الانتساب الى القبيلة ، فهى التضاعف العائلى الاوسع ، وجميع الاعراف تقضى بالتماسك فيها بين الافراد على قاعدة ثابتة من النسب . والدخيل عليهم فى النسب معروف ، فهو جارهم يحمونه حمايتهم لانفسهم ولبنينهم .

فأن تنشأ « الاسماعيلية » فى هذه الحدود ، وان تنمو فى نطاق « النسب » الواضح المتصل التناقل ، مع العيش فى البادية ، فى حماية

من شبه العزلة الكافلة للتضامن ، نتيجة طبيعية لقيام الاسماعيليين وحدة عرقية متماسكة ماضية مع الزمن .

وبعد ، فهي السيرة التي ارادها لهم آباؤهم الاولون بعد ان التزموا ازاء ربهم عهدا ان يثبتوا عقيدة « التوحيد » في سلالة لا تأخذها أخذ الدخيل على ما لم تهيئه له مرحلة تكوينه الاعتقادي المتلكئة .

ومن العجب حقا ان يقبل العقل الاوروبي — في تسليم وديع راض — سلامة الانتساب اليهودي الى ابراهيم عن طريق اسحق وابنه يعقوب ، وهم الذين قضوا حياتهم في تاريخهم كله مشتتين يقيمون بين أمم وأجناس في ظروف لا يقبل معها ادعاء سلامة العرق او صفاء النسب ، على حين يرفضون نسبة « الاسماعيليين » الى آبائهم في ظروف تكون مستمرة دائمة من شبه الاعتزال ، لا بد ان تؤدي الى صفاء العرق ، ووحدة الاصل وتجانس النشأة . لكنه المنهج « العلمى » الاوروبى ، و « النقد الحديث » . وأعجب العجب ان يكون مصدر الخبرين واحد : وهم كتاب التوراة . ولم يسأل منهم واحد نفسه : ان كان هؤلاء اليهود هم حقا أبناء اسحق فأين ذهب أبناء اسماعيل ان لم يكونوا العرب وليس غير الشماليين منهم من ينتسب الى اسماعيل ؟

وعلى الدهر الطويل المديد كان هؤلاء الاسماعيليون يتحدثون « العربية العاربة » التي أصبحت لغتهم ، وكانت اللغة تنمو باستعمالهم مع نمو تجاربهم ، وتمتد وتتسع باتساع الشقة التي يشغلونها والتي تتزايد مع مرور الايام .

وابراهيم يكتب — ما فى ذلك شك — فهو من صفوة الاكاديين الكاتبين . وهاجر الام العليا تكتب لانها ربيبة قصر فرعون ، ومن صفوة المجتمع المصري ، فاسماعيل لا بد ان يكتب ، ولا بد ان يعلم بنيه الكتابة ، كما يعلمهم عقيدة « التوحيد » . و « نبايوت » يتولى أمور المسجد بعد ابيه ، وامامة العقيدة ، وقد رسم له أبوه طريقة العمل وهياه للقيادة الدينية فهو

ماض على اثر ابيه ، ينظم للقوم صلواتهم ويكتب ادعيتهم ، وينشر فيهم من الكتاب المنزل على جده ما يدعو اليه تعليمهم شعائر العقيدة ، ومجتمع القرابة يستفحل وينمو في الخطوط التي دفعه فيها الاجداد ، والدين ساهر عليه ورقيب . وهو مجتمع كاتب واع يلح اصلية الاصيلين في العراق ومصر ، ويستوحى سيرته الحضارية من سيرتيهما وذلك هو ما قاله لنا العرب في تأريخهم لانفسهم ، في واقعية تتجافى الاسطورة ، وان فاح منها أرج الدين .

فما فتق اسماعيل وابناؤه في اللغة ابتداء بحكم الحاجة الجديدة وبحكم النقلة يسجله الحديث النبوي في دقة مثالية . وتنقله الكتابة التاريخية عبر الاجيال حتى يبلغ الى ابن اسحق المؤرخ فيسجله عن «الثقة» في نص يقف التاريخ أمامه محنى الهام اجلالا لما يروع فيه من دقة الدلالة ، وصدق انطباقه على ما تحققه التاريخ اليوم وصح عنده بالبلاء العامل والكشف المتصل للآثر الباقي في العراق وفي مصر ، وفيما تناقله العرب من قديم تاريخهم .

— النص التاريخي الحاسم :

وانى لاعود اليه فأسجله هنا بعد ان سجلته في مناسبة سابقة لترامى دلالاته ، وللنور الساطع الذي يلقي في منثنيات التاريخ ومجاهله .
جاء في فهرست ابن النديم (ص 5) :

« قال محمد ابن اسحق : فأما الذي يقارب الحق وتكاد النفس تقبله فذكر الثقة : أن الكلام العربي بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل — وهؤلاء هم العرب العاربة — وان اسماعيل لما حصل في الحرم ونشأ وكبر تزوج في جرهم : آل معاوية بن مضاخ الجرهمي فهم أخوال ولده ، فتعلم كلامهم .

ولم يزل ولد اسماعيل على مر الزمان ، يشققون الكلام بعضه من

بعض ، ويضعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء الموجودات
وظهورها . فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية ،
وكثر هذا بعد معد بن عدنان ، ولكل من قبائل العرب لغة تنفرد بها
وتؤخذ عنها ، وقد اشتركوا في الاصل .

قال : ان الزيادة في اللغة أمتنع العرب منها بعد بعث النبي صلى
الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ومما يصدق ذلك : روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع
الكتاب العربى نفيس ونضر وتيما ودوثة ، هؤلاء ولد اسماعيل ، وضعوه
مفصلا .

وفرقة قادور بن هميسع بن قادور . قال : وان نفرا من أهل الانبار من
اياد القديمة وضعوا حروف ا ب ت ث ، وعنه أخذت العرب » .

وبعد ان يفرغ صاحب الخبر من بيان تحصيل اسماعيل عربية جرهم ،
وقدر ما اثر فيها أبنائوه بتوسيعهم اشتقاقاتها ، ووضعهم الجديد من الفاظها
متابعة منهم — على مر الزمن والاجيال — لتحقيق التعبير عما يجد في الحياة
من موجودات وجدت بعد ان لم تكن من قبل موجودة ، شأن اللغات الحية
في ايدي الشعوب الحية ، وهو في هذا التصوير للغة التي تنمو بالمواضعة
والتأليف ، وليس بالتوقيف ، يعبر القرون وثبا ، ويرسم ما وقع للغة فيها
مستجمعا للنتائج المخصصة لعمل الاجيال في نموها العددي والفكري
والحضاري ، بعد ان يفرغ من هذه كلها ينتقل الى حديث عن الكتابة في
بنى اسماعيل فتجد في قول هذا الرجل العالم ما ينبئك عن رسوخ الارض
تحت قدميه : فهو يتحدث حديث العالم الراسخ العلم ، المحيط بالامر
الذي يدير الحديث عنه ، الصادق البلاء له .

فهو يتحدث عن اقتران الكتابة بالمرحلة الاولى من اتخاذ اسماعيل

وأبنائه عربية جرهم ، وعن استمرار نموها في أيديهم مع نمو اللغة ، عاكسا في الخبر التاريخي المركز ما يوقع عليه تتبع المنظم لمسيرة التاريخ الحضاري العربي ، المؤدي استدلالا على الظاهرة الحضارية التي يثبتها المؤرخون : وهى ان الكتابة تقتزن في الحضارة العربية بالتبشير الاولى لاشعة بزوغها . وليس بعد هذه المنزلة من الثبات التاريخي لخبر منزلة اعلى .

ثم يقول :

قرأت في كتاب (مكة) لعمر بن شبة ، وبخطه . :

أخبرنى قوم من علماء مضر قالوا : الذي كتب هذا العربى الجزم رجل من بنى مخذل بن النضر بن كنانة فكتب حينئذ العرب .

وعن غيره : الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة .

وقد قيل حرب بن امية .

وقيل : انه لما هدمت الكعبة قريش وجدوا في ركن من اركانها حجرا مكتوبا فيه « السلف بن عبقر يقرأ على ربه السلام » . من رأس ثلاثة آلاف سنة .

وكان في خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم في جلد ادم فيه :

« ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء ، عليه ألف درهم فضة كيلا بالحديدة . ومتى دعاه بها اجابه . شهد الله والمكان » .

قال : « وكان الخط شبه خط النساء » .

ثم يأتى في سياق هذا النص في ابن النديم :

« ومن كتاب العرب اسيد بن ابى العيص ، أصيب في حجر بمسجد
السور عند قبر المريين وقد حسم السيل عن الارض فيه :

انا اسيد بن ابى العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت
العرب بهذا الاسم (اى لم سميت عربا) ؟ من خط ابن ابى سعد : ذكروا ان
ابراهيم عليه السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم ، فقال
له يا اسماعيل ، ما هؤلاء ؟ قال : بنى وأخوالهم جرهم .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به — وهو السريانية
القديمة — اعرب له . يقول : اخلطهم به — والله اعلم .» انتهى نص
ابن الاديم .

الباب الرابع

قدم اللغة العربية وقدم كتابتها — وقدم الشعر العربى

الفصل الاول

— العربية

لا اريد ان ادخل مع المستشرقين فى مسابقة عابثة حول عمر اللغة العربية والشعر العربى والكتابة العربية ، ولكننى احب ان انبه الى ان التكتات التى قاموا عليها تكتات من هواء : وتتلخص فى الاسراع الى الشك فى الاخبار ورفض الدخول الى صميمها ، ثم الانطلاق الى فروض ظنية يخلونها للعاجزين حلولا تفسيرية للمشاكل التى خلقوها بنفيهم الاساس الحقيقى وطمسهم المنبع الاصيل للتاريخ وهو الخبر ؟

وقد قدمت بنماذج صارخة فى التردى لعملهم القائم على هذا الطريق المنحرف الى الهاوية التاريخية . لامراء فى ان من بين الاخبار المتناقلة فى كل امة عن ماضيها اخبار تستحق النفى والاهمال . لكن وجود هذا النوع من الخبر لا يعنى ان كل خبر مصنوع ، واننا نحن قادرون على صنع تاريخ ظنى للشعب الذى نورخه بعد ان دمرنا ما بين ايدينا من اصول تاريخية فذلك هو السفه التاريخى .

وقد مرت بنا نصوص استخرجتها من التوراة — وهى كتاب قديم — يستقى من اصول تتقدم فى الزمن تاريخ الاصول المباشرة لهذه النقول الخبرية العربية التى قدمها الينا المؤرخون المسلمون عن العرب فى ماضيهم حتى عهد اسماعيل وابنائهم ؟ والتوراة كتاب مدون ، واصحابه قد حرصوا على حفظه بما يحقق مصالحهم ويشبع حاجاتهم القومية ، وما من شك

في انهم لم ينظروا فيه الى تاريخ غيرهم نظرتهم الى تاريخهم هم، وانما قدموا من هذا التاريخ ما ساقتهم الى تسجيله ظروف التلاحم بينهم وبين سواهم من الشعوب المجاورة لهم . وهم في هذا كانوا يأخذون مما أنهاه اليهم جيرانهم عن أنفسهم . ومن المغالاة ان نقصور انهم كانوا يعلمون عن جيرانهم ما قدموه من اخبارهم لانهم كانوا يخالطونه ، ويتابعونه داخل هذه الشعوب نفسها فيعلمونه اكثر مما تعلمه هذه الشعوب .

وقد مضى المستشرقون على زعم ان العرب حينما نسبوا أنفسهم ، وحينما قسموا الاجناس البشرية الى ساميين وحاميين انما اخذوا هذه المعارف عن التوراة ؟ وهو زعم فائل فاشل لان التوراة لم تنسب العرب بالمعنى الذي نسب به العرب أنفسهم ، ونسبوا به غيرهم . واذا كان كتاب التوراة قد ارخوا تفرع اسماعيل من ابراهيم ، تفرع اسحق منه فلأن هذا التلاحم بين اسماعيل واسحق ، والمضارة التي أقاموا على قاعدتها اسباب افتراق الاخوين كانت تحمل على متابعة تاريخ الاسماعيليين . والدراسة المقارنة بين اسهاب العرب وتفصيلهم في أنساب أبناء نوح وبين تلك النبذ اليسيرة التي وردت عنها في التوراة تطلع بنا الى ان الانساب القديمة اوفى وادق في كتب التاريخ العربى القديمة ، منها في التوراة .

وقدمت الادلة الحاسمة على ان العرب كانوا يستقون اخبار اسلافهم من كتب بقيت حتى عهد الرسول ، وكانت معروفة لخاصتهم حتى لقد قال المشركون للنبي وهم يجادلونه في نزول القرآن عليه من السماء : انه لا يصنع اكثر من ان يعيد فيه ما جاء في « اساطير الاولين » : اي كتبهم، وأنه اكتبها لنفسه ، وانهم قادرون على أن يكتبوها مثله من أصولها الموجودة . وقد فصلت القول في هذا الموضوع في باب سبق .

وهذه الكتب التي يشيرون اليها كانت في « القصص » : اي التاريخ ، وفي « الشعر القديم » كما بين ذلك قدامى العلماء المسلمين مثل « ابن جريج » ومما رأينا رجعه في الاندلس عند « ابن عبد ربه » .

ثم رأينا بعد التاريخ الاشارة الى
كتب التاريخ التى كتبها القدماء عن انفسهم عند
المسعودي، والى انها باقية، ولكن « العلماء المتقين » يرفضون النقل
عنها ومنهم المسعودي نفسه . ذلك أنها لا تحقق لهم الامنية التى كانوا
يصبون الى تحقيقها للاسلام ، وهى « المعجزة » التى لا توجد فى هذه
الكتب . هذا والا سلام يرفض غير « القرآن » له معجزة . ورأينا فيما بين
هذا وذاك أقوال « ابن فارس » عن العلوم القديمة التى كانت موجودة عند
العرب قبل الاسلام، وكيف انها نقلت من لغة الى لغة ومن لسان الى
لسان ، وقوله عنها : « ولكنها مرفوضة عندنا بحمد الله » .

وقد بقيت مكتبة المناذرة وكشفت فى العام الذى كان فيه المختار بن
ابى عبيد الثقفى يستولى على الحيرة وانتقلت الى ملكية الدولة فى عهد
عبد الملك بن مروان ، وكان فيها الشعر الجاهلى قدرا مما كان فيها .

وكان بكل بيعة من بيع الحيرة التى تركها المناذرة مكتبة وكان ابن
الكلبى يرجع اليها فى كتابته تاريخ المناذرة .

وكان غالب أشراف قريش فى الجاهلية والا سلام يكتبون ، بل كان
منهم الكاتبون ممن هم دون الاشراف طبقة . وفيمن أسلم من المسلمين
الاولين الكاتبون الذين كتبوا القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم ، وانهم
ليدونونه فى الصحف . وقصة اسلام عمر بن الخطاب بعد أن قرأ صحيفة
خباب بن الارت وفيها سورة (طه) مشهورة .

وقريش تقاطع هاشم وبنى عبد المطالب فى صحيفة تعلقها داخل
الكعبة . وان اسراها فى بدر ليفتدون انفسهم بتعليم الكتابة من لا يعرفها
من المسلمين .

فالكتب موجودة باقية بأخبار القديم ، والقراء موجودون ، والنقل عن
تلك الكتب قائم يقدم عليه من أراد . ومن هذه الكتب القديم المكتوب فى خط
قديم ، وفى لهجة عربية قديمة انحرفت عن الاصل ، واخذت طريق نموها

وتطورها في بيئة بعيدة عن البيئة العاربة فترتب على هذا التفاوت بين الفروع القيام بترجمة بعض تلك الاصول الى « الفصحى » كما يشير ابن فارس .

الفصل الثاني

— تاريخ قدم العربية وشعرها وكتابتها
لم ينحدر مشافهة ولم يأت ارتجالا

والنص الماضي الذي يعالج هذه القضايا مجتمعة نص يحمل في ثناياه الدليل على صحة محتواه ، ويرتفع بطريقة معالجتها ، والعلم بها الى مستوى المعاصرة التي لم تتحقق لنا اليوم الا بعد ان فكت طلاسـم الخط الاشوري البابلي . فهو يضعنا من تاريخ وجود النشاط الفكري هذه على نفس الطريق ، ولكنه يبعد بنا بخطوات ثابتة الى عتبات التاريخ العربي بما لا تحقته لنا هذه اللقى البالية المفتتة من ادراك لهذا التاريخ .

وصاحبه عالم قاريء للخطوط الاولى فهو يشخصها لنا في عهد ابناء اسماعيل المباشرين تشخيص العارف ، ويتابع تطورها تطورا العارف الماضي على طريق واضح ، يتفق مع المفاهيم المخلصة لتطور الخطوط العربية بعد ان اصبحت تجتمع منها بين ايدينا اليوم ما كشفت عنه الارض من صورها في عصورها المتعاقبة .

فهو يقول في تأريخ الخط العربي :

« روى مكحول عن رجاله : ان اول من وضع الكتاب العربي نفيس ونضر وتيما ودومة — هؤلاء ابناء اسماعيل — وضعوه مفصلا » .

اي أن الكلمة في هذا النوع من الكتابة تقسم الى « مفصل » .
ومعنى « المفصل » هو « المقطع » على ما ندعوه الآن . Syllabe

هؤلاء هم أبناء « اسماعيل » بن ابراهيم الخليل الاكادي الاصل والمنشأ الذي لا يشك احد في انه كفل لابنه تعلم الكتابة التي تعلمها في قومه ثم علمها الابن لبنيه ، وهؤلاء نقلوا اليها الخط في اللغة التي صارت لغتهم : نقلوا اليها لغة جرهم . اي العربية العاربة .

والكتابة الاكادية تعتمد على الرموز التي تصور الكلمة مقطعة الى « مفصل » ، كل منها يترجم عن عدة حروف تلتقى في « المفصل » الواحد . فلم تكن التجربة العربية في الكتابة قد نمت النمو الذي وقع بها على التقسيم النهائي للكلمة الى وحداتها الصوتية الاولى : وهى الحروف . وقد انطلق المؤرخ من « المفصل » — وليس من « الصورة » التي بدأ بها الرمز الكتابي لان « المفصل » كان في هذه المرحلة بعد ان فارقت الكتابة « الصورة » .

هذا المعنى المبين عن حقيقة « الخط » في تلك القرون البعيدة لم يكن معروفا لنا الا بعد ان فكت طلاسمة الكتابة الاشورية البابلية في العصر الحديث . وهذا المؤرخ يعرفه وينص عليه في زمان يسبقنا الآن بأكثر من ثلاثة عشر قرنا . ولقد ظل الاوروبيون ممن نزلوا المشرق منذ قرون ينظرون الى هذا الخط قبل ان يعرف نظرتهم الى طلسمات سحرية كتبها القدماء في سبيل تحقيق غاية ليست من الكتابة في شيء .

وفي هذا وحده الدليل على ان هؤلاء المؤرخين كانوا موصولي العلم بالماضى وبماجزيات الحياة فيه .

ينتقل المؤرخ بعد هذا الى الخطوة التالية التي انتقل اليها الخط العربى فيقول :

« وفرقه قادور بن هميسع بن قادور » .

كان « المفصل » يرمز الى وحدتين فأكثر من الوحدات الصوتية الاساسية التي تتألف منها الكلمة ، والتي صارت تعرف بعد ذلك

بالحروف . وكان هذا الرمز الكتابي يقتضى العدد الكبير من الرموز الكتابية حتى يشمل التعبير عن جميع كلمات اللغة . فكانت « المفاصل » الكتابية تعد بالآلاف ، وتضغ بذلك المتعلم أمام صعوبة الالهام بها جميعا إذا أراد أن يكون كاتباً . كانت « المقاطع » أو « المفاصل » انتقالا واسعا جدا عن الرمز « بالصورة » الى الكلمة ولو كانت « صورة » مبسطة تحولت الى الدلالة الصوتية المحضة . فقد اختصرت الرموز « المقطعية » العدد الضخم من « الصور الكتابية » بحكم اشتراك « المفصل الواحد » فى تكوين الكثير من الالفاظ . ولكن ظلت « المفاصل » الكتابية عددا كبيرا عسر التحصيل ، وكان ذهن الانسانى قد مضى بعد الفته الكتابة بالرمز الى المفصل الصوتى الى تنبه متقدم نحو الاحساس بإمكان « تفريق » هذا « المفصل » الى وحداته الصوتية الاساسية فرمز الى كل منها برمز خاص . وهذه الوحدات الصوتية الاساسية هى التى تتألف منها جميع الكلمات فى كل لغة . هذه الوحدات الاساسية الصوتية تتفاوت عددا فى لغات الانسان ، وهى أكثر عددا فى لغات الشعوب القديمة الحضارة ، لأنها بحكم طول تجربتها الصوتية للغة تنمو عضلات حنجر ابنائها فتقع بها على الامكانيات الصوتية الجديدة ، وتبلغ بها الى تحقيق عدد منها أكبر ، والى أن تنفى منها ما هو غير سائغ ، وتباعد فى تكوين الفاظها بين المتنافر منها إذا تجاوز ، وإن ظل مقبولا فى حالة الاقتران بغيره مما لا يتنافر معه .

هذه الاساسيات الصوتية التى هى الحروف فى العربية أكثر منها فى أى لغة أخرى من لغات الانسان ، هذا مع ابتعادها عن التصويطات الحيوانية الحادثة بتجويف الحنجرة ، أو بتوليد المنطوق الواحد منطوقات من طرازه ومن عنصره .

فى هذه المرحلة النامية فى اللغة ، بل قبلها فى المرحلة التى تتميز فيها مخارج هذه الصوتيات الاساسية ، وتحت ضغط الحاجة الى الوثوب بالكتابة الى التيسير ، توجد العبقورية الانسانية الحروف « بتفريق

وهذه هي الخطوة التى يخبروننا أن خاطيها هو « قادور بن هميسع ابن قادور » . ولندع جانباً المزاج الحساس لهذا البعض الذي ينكر الاسماء على أصحابها فلكل عصر طريقته وذوقه فى اختيار أسماء بنيه ، ولننثب الى جماعة أخرى من الاوروبيين تأبى أن تسلم بحق هذه الاوليات الى أصحابها ، وتختار لاصولها أن تبقى مجهلة بنسبتها الى المجتمع . وهى « خرافة » غلوا فى تصويرها لاسباب تترد الى حدوث دخولهم على تحصيل العلم اخذاً عن الامم التى تقدمتهم فيه ، ومضت الحقب الطوال حتى تكونت لها تقاليدھا فى تحصيله ، وكان التلميذ فيها يأخذ العلم عن الاستاذ ، ويقرن باسمه ما اخذه عنه من علمه ومن عمله . ففتح الفرد الفتح الحضاري يسجله له تلاميذه الذين اخذوه عنه ، فيظل مقرونا باسمه ، كما اقترن « تفريق » حروف المقطع الكتابى باسم « قادور بن هميسع ابن قادور » من العرب الشماليين من احفاد اسماعيل .

لا بد من فرد يعمل ، ويلخص ثمرة النمو الحضاري للاجيال ، ويسجله ويسلمه لمن بعده ، فهو متنفس العمل الجماعى للتقوى الخالقة فى الامة الواحدة ، وليست الجماعة هى التى تعمل . والامر الآن فى أوروبا ، بعد ان تحددت حدود تاريخها ، يجرى هذا المجرى . فمفجر اول ذرة فيها معروف بالاسم ، وبانى اول صاروخ معروف بالاسم ، ومستخدم البخار اول مرة معروف بالاسم . والمرتبة الحضارية التى كانت بلغتها تلك الاجيال السابقة القديمة من العرب كانت من وضوح المعالم لاصحابها ومن حياة تاريخهم ، ومن يقظة تنبهم الى واقعهم الحضاري بحيث يقعون من الاصاله فيه بأكثر مما تقع أوروبا من التاريخ اليوم ، وفى ابن خلدون (ج 2 - ص 242) : « قحطان بن الهميسع بن أبين بن قيذار بن نابت بن اسماعيل » . فقادور هو أخو قحطان . وقحطان هنا غير قحطان الجد الاعلى لليمن ، ولكنه حفيد من احفاد اسماعيل دعى به ، والخلط بينهما تعثر وقع فيه من نسب قحطان الى اسماعيل . « قادور بن هميسع بن قادور » هو الذى فرق

« الفصل الكتابي » الى الحروف . وفي « قادور » و « قيدار » صورتان لاسم واحد . كما ان « نبايوث » و « نابت » و « نبت » اختلاف لصورة هجائية كلها تدل على بكر اسماعيل ، وقادور هو اخو قحطان الاسماعيلي وليس اليمنى .

بعد هذه الخطوة الهائلة في تاريخ التقدم الحضاري البشري يثب بنا الخبر وثبة اخيرة وواسعة الى حالة « الكتابة » في انضج ما بلغت اليه ، ووقفت عنده في الامة التي اوجدت الكتابة . فيقول :

« وان نفرا من اهل الانبار من اباد القديمة وضعوا حروف ا ب ت ث ، وعنه اخذت العرب . »

وقد يقع في خاطر أن في النص على هذه المرحلة شيئا من تكرير الخطوة السابقة ، وليس الامر كذلك ، فقد مر الخط العربي بعد تقسيم منطوق الكلمة الى الوحدات الصوتية الاساسية بعدد من الصور الرامزة الى هذه الوحدات . واختلفت اعداد هذه الرموز باختلاف القائمين باستخدامها وبما اصطالحوا عليه من تعديدها او تقليصها بجعل الرمز الواحد في الكتابة معبرا عن اكثر من وحدة صوتية في الكلمة .

فعدد الحروف الكتابية في الفينيقية اثنان وعشرون حرفا ، والوحدات الصوتية التي ترمز اليها هذه الحروف ثمان وعشرون . وهي رموز مختصرة التكوين سهلتها ، وقد نقلها اليونان الى تصوير لغتهم مع مخالفة وحداتها الصوتية الاصلية في البعض لما نقلت اليه في اللغة الاجنبية . وهذه الحروف نفسها هي التي نقلتها اللغات الاوروبية جميعا عن اليونانية دون التزام لمنطوقها الاصيل في العربية الفينيقية .

هذا على حين ان اللهجة العربية الفينيقية التي سبقت هذا التصوير الهجائي الفينيقى في كتابة لوحات « اوغاريت » او « رأس الشمرا » قد استخدمت ثلاثين حرفا رمزا كتابيا هجائيا لتصوير الثمان والعشرين منطوقا العربية نفسها . وهي قد فتت « الفصل » والتزمت طريقة الرمز لمنطوقاته

الاساسية لكنها فارقت الطريقة الخطية الاخيرة باستخدامها رموزا مسمارية في الكتابة ، متبعة في هذا الرسم الطريقة العراقية القديمة في الخط المفرق . وترجع كتابة هذه اللوحات الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

وفي النقوش الثلاثة التي حفرت على صخرة بيهيستون اوباغستان المشرفة على الطريق الكبير بين فارس وبابل بأمر دارا في سنة 516 ق.م . تذكيرا بتغلبه على سمرديس ملك بابل ، نواجه التطور الانتقالي للكتابة من خط المفاصل الذي وقفت عنده الكتابة البابلية الى خط الحروف الذي كانت قد تحولت اليه قبل ذلك بأكثر من ثمانية قرون الكتابة الفينيقية المائلة في لوحات « رأس الشمرة » .

اذ ان النقوش الثلاثة تترجم نصا واحدا في لغات ثلاث : الفارسية ، والسوسية ، والبابلية . وكلها بالخط المسماري العراقي . لم يفارق النقش البابلي فيه طريقة الكتابة « المفصلة » ، أما الفارسي فقد تحول عنها تحولا تاما الى طريقة الكتابة بالحروف ، وحروفه تصل الى الاربعين . وأما النص السوسى فتستخدم فيه طريقة وسطى خلط أصحابها بين خط « المفصل » وبين خط « الحرف » ، ولذلك ارتفعت رموزه الكتابية الى مائة حرف واحد عشر حرفا .

وأحب أن أعود فأنبه هنا الى ان الحروف أو الصوتيات الاساسية في كل هذه اللهجات العربية : فينيقية أو بابلية أو عاربة اسماعيلية انما هي هي نفسها ، تأتي كلها متفرعة عن اصل واحد ، وان تلونت شيئا بالوان البيئات المتباعدة . غير أن هذا التلون لا يبعد بعضها من بعض بهذا القدر الذي اوقعها فيه القراءة الاوروبية في تصويرها النطقى الحالى فقد ابتعدت بها هذه التصويرات الاجتهادية عن حقيقتها كثيرا لانها قد فرضت الظروف عليها الاعتماد منذ الكشف الاول لمنطوقاتها على التراجم الاجنبية التى كانت تصحبها فوق الصخور التى نقشت عليها كما رأينا في نفس بيهيستون . وكذلك كانت الحال في الفينيقية فقد اعتمدوا في قراءتها على المنطوقات

اليونانية التي نقلت اليها تلك الحروف عن اصلها العربي الخالص .

ثم ان منطوقات « المفاصل » في هذه اللغات ومنطوقات الحروف تتعدد للصورة الواحدة من صورها ، والاستثناس بالمعنى العام للعبارة في استخراج معنى اللفظ فيها تتسع فيه وجوه الاحتمال فتخرج المنطوقات غريبة عن الاصل مهما تحرى القاريء الامانة والدقة .

وهذه الانحرافات — وبخاصة ما وقع منها في بدء الحلول — تتضاعف بما يترتب من خطأ على الخطأ الاول كلما زاد التقدم في العمل ، وتضاعفت الكلمات المنطوقة على أساس الخطأ الاول .

والتوضيح لهذا يسير ، فلنتصور ان كل كلمة عربية من كلمات المعجم فيها حرف « الجيم » قد بدل بحرف « الخاء » فما قدر الغرابة التي تصيب هذه الكلمات بالقياس الى منطوقها الصحيح ؟ وما قدر ما يبعد تعدد وقوع هذا التبديل باللغة عن سماحتها ، وتناسق منطوقها ؟

والعاملون في هذا الحقل لا ينكرون انهم يعملون تحت مطرقة قانون الخطأ والصواب ، ويقول « كنج » في وصف الصعوبات التي صادفها رولينسون في حل الغاز النقوش الثلاثة التي سبقت الاشارة اليها .

« وفي النسخة السوسية يمكن أن ترى أن احدى العلامات قد نابت عن كلمة « زنك » ، واخرى قد استخدمت بمزابة المقاطع « المفاصل » ، وغير هاتين الطائفتين من العلامات استخدم في مقام الحروف ، وهو ضرب من الكتابة اشد تعقيدا من الكتابة الفارسية ، وهو يعتمد على عدد من العلامات اعظم كثيرا من الفارسي » .

ويقول :

أما في الكتابة البابلية ، فاننا لا نجد علامة من العلامات تستخدم بمثابة حرف منفصل ، وانما تستعمل كلها بمثابة مفاصل او كلمات تامة .

والبابلية هي اكثر هذه الكتابات الثلاث تعقيدا وتركبا . وليس يرجع

ذلك الى كثرة عدد رموزها وحسب ، بل انه راجع ايضا الى تعدد منطوقات
العلامة الكتابية الواحدة » .

وقد قلت : ان نتائج هذا الانحراف الاول تستفحل كلما زاد التقدم
فى حل الغاز هذه الكتابات واتسع العلم بها ، فان ذلك يخرجها عن
حقيقتها المنطوقة حتى ان بابليا قديما لو بعث فسمع لغته تنطق اليوم لما
فهمها . فالامر فى هذه المنطوقات انها اصطلاحات اتفق عليها منها ما يصيب
ومنها ما يخطئ ، واتساع الشقة المكانية بين البيئات التى وجدت فيها
هذه النقوش العربية ، واختلاف شخصيات المفسرين فى متكآت تفسيرهم
تبرز هذه اللهجات العربية القديمة مبرز اللغات ، وما هى باللغات . وانما
هى كما يشخصها هذا النص التاريخى الذى نعالجه حين يقول :

« ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتتؤخذ عنها ، وقد
اشتركوا فى الاصل » .

كل شىء يثبت النص التاريخى العربى فى تاريخ الكتابة العربية
تصححه الكشف الجديدة لهذه اللغات . وهذه المرحلة الثانية : مرحلة
التفريق للمفاصل والكلمات الى الصوتيات الاساسية فى الكلمة لم يرد بها
الى ان الحروف فيها كانت واحدة فى جميع تلك اللهجات ، وانما أريد بها الى
مجرد « التفريق » وان تخالفت الرموز .

ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة على سلم التقدم الكتابى العربى وهى
المرحلة التى قال فيها عن الخط :

« وان نفرا من اهل الانبار من اباد القديمة وضعوا حروف ا ب
ت ث ، وعنه أخذت العرب » . فهذا النفر من اهل الانبار هم الذين وضعوا
الصورة النهائية للابجدية العربية بالاشكال المعروفة من ابثت بأعيانها
وبذواتها ، وهى المرحلة التى انتهت فيها الكتابة العربية الى الـتمام ،
واستقرت النفوس على قبولها فى منطقتها التكوينية ، وبعدها المقلص،
الشامل الدلالة على الثمانية والعشرين صوتا الاساسية التى تؤلف اللبنيات

البنائية للفظ العربى فى تنوعه وتشكله . ومن اسباب قوة النص تحقق تشخيصه للحروف العربية ، وقوله : انها عمت العرب ، فهى الحقيقة التاريخية الباقية ، اذ ان الخط العربى فى كل مكان عربى اعتمدت فيه هذه الحروف الاخيرة حتى المسند الاخير .

ونحن اذا نظرنا الى هذه الحروف وجدناها بالفعل نهاية التطور فى الخطوات التى نمت فيها الكتابة العربية عبر السلسلة الكثيرة الحلقات التى مررنا بها آنفا . فمن الدلالة بالصورة على الكلمة ، الى الرمز الخاص لكل كلمة ، وبهما تكون الصور بعدد الالفاظ . ومعهما يتحتم ان يكون التعبير الكتابى عن المعانى تعبيرا شحيحا مقتصدا يرمى فيه بالصورة الواحدة الى التعبير المجتزئ عن المعنى الاساسى وكل ما يدور به ، ويشترك منه ويتعلق به . وليست الكتابة فى هذه الحال الا اشارة لأهم ما يريد الكاتب ايصاله الى غيره ، وذكاء القارئ هو الذى يحمله حملا تقريبا الى المقصود .

ثم تأتى بعد ذلك الصورة المبسطة الخطوط الرامزة الى المعنى التى لا تزيد شيئا على الماضية الا قليلا مما عسى ان يكون الانسان قد أفاده من انفساح التجربة العاملة فى مرحلة الانتقال .

ثم تأتى مرحلة تفصيل الكلمة الى المفاصل او المقاطع فتكون عوامل مشتركة بين العديد من الالفاظ فيقل عدد الرموز الكتابية، وينفتح الباب أمام الوفاء بالتعبير ، الا أن عدد « الرموز الكتابية » المفصلية يظل ضخما ، ثقل الحمل ، لا يتكفله الا القادرون . ولهذا وجريا وراء القصد فى عدد الرموز يتخذ الرمز الواحد تصويرا لعدة منطوقات .

وبذلك يرتسم فى الذهن مطلبان يجب أن تحققهما الكتابة لتوفر لأصحابها القدر الاساسى من الكفاية وهما :

1 — الوفاء بالتعبير ، 2 — وسهولة التحصيل والبقاء .

وبطول التجربة لتقطيع الكلمة الى مفاصل تؤلف قاسما مشتركا

أصغر بين العديد من الكلمات ينطلق انتباه واضع الخط الى اماكن وجود قاسم مشترك أعظم بين عدد ضخم منها ، ويكون تنبّه السمعى الى « مفاصل » الكلمة قد فتح أمام عقله امكانيات اوسع لتقسيم الكلمة فتأتى مرحلة الحروف الثلاثين والاربعين .

ثم تنمو شهيته لتقليص العدد تيسيرا لتحصيل الكتابة ونشرها فيعود الى الرمز الكتابى الحرفى الواحد لعدة منطوقات . واعتياده الماضى ابتداء المعنى « للمفصل » الكتابى عن طريق الاستئناس بالمعنى العام للعبارة يفريه بمتابعة هذه الطريقة فى هذه المرحلة الختامية .

فتأخذ الحروف (بتث) صورة كتابية واحدة و (ج ح خ) صورة واحدة ، (د ذ) صورة واحدة ، وهكذا . ويصل بهذه الوسيلة الى اختزال عدد الرموز الكتابية الى اقل ما عرف عنها فى الاصطلاح الانسانى .

وكذلك يستغنى عن حروف المد والحركة اعتمادا على صحة الفراسة والابتداه التى ربتها التجربة ، وعن الحركات الاعرابية فى اواخر الكلمات فى لفته . فيبلغ بالكتابة أقصى ما وصلت اليه من اقتصاد فى الصور ، وينتهى بها الى أن تصبح أيسر تحصيلًا ، وأخف حملا من أية وسيلة انسانية من وسائل التعبير لتوسيع آفاق الكتابة وتقريبها الى أكبر عدد من الناس .

— كانت رسالة اسماعيل وابنائہ من بعده رسالة حضارية :

لقد كانت رسالة اسماعيل التى تولاها ابناؤه من بعده رسالة حضارية مباشرة .

ولبيان هذا المعنى عينا ذكر المؤرخ فى نصه النموذج الموضح للمقصود بتقديم صورة حرف واحد معبر عن ثلاث منطوقات اساسية ، فخرج بالمثل غنيا عن التفصيل .

— عودة الى الايضاح بايجاد شىء من التفصيل :

اذا كان هذا المرتقى هو المثل فى شعب قديم عريق قد أنمت تجاربه

الحضارية الطويلة العميقة وعيه ، وأرهفت من ذكائه ، وصفت وأثارت من ابتدائه بحيث تهيأ معه لهذه الخلاصة النيرة الصافية أن تعايش تعبيره الكتابي فقتنع فيه بالإشارة عن العبارة ، تماماً كما صنع في تعبيره اللغوي ، فحمل الوصل فيه معنى ، وحمل الفصل فيه معنى ، ودل بالاستعارة كما دل بالحقيقة ، وأبان بالمجاز ، وألمح بالكناية ، وعبر بالتقديم وبالتأخير ، وحمل الأدوات اللغوية الصغرى ظلال المعاني بل وظلال الظلال ، وقاس لفته ومنطقها حتى أصبح اللفظ من ألفاظها في صورته الصرفية دالاً بذاته ، حتى لمن لم يعرف معنى اللفظ ، على جزء من معناه فان الأمور ما كان يمكن أن تستمر على هذا المسار بعد أن واجهوها حقيقتين :

1 — انهم لن يكونوا وحدهم ما داموا وجدوا ليكونوا أصحاب رسالة يحملونها الى الانسانية بلغتهم فلا بد ان يعلموها للناس ، وليس لكل الناس بدائهم وقرائحهم وتجاربهم الحضارية .

2 — ان لغتهم هذه قد نزل بها (القرآن) الكريم ، محورا للرسالة التي وجدوا من اجل نشرها ، ومن اجل نشرها عزلهم ابوهم ابراهيم في هذا القفر لينشأوا به أمة تنأى عن تلويث الحضارة الطاغية في مهيب العواصف البشرية ، ومصطخب أمواج التاريخ في قلب دردور الحضارات الموار بالظلم ، المظلم بالرهبة والخوف .

هم لم يعيشوا يوماً قط بمعزل عن حضارة عالمهم ، فلقد كانوا دائماً على اتصال باخوانهم من بنى ابيهم أو بنى أعمامهم ، في موطن حضارتهم التي كانوا يتفاعلون معها فيعطونها ويأخذون عنها ، فهم منها أشبه بالنبع النقي الدائم التدفق لتجديد الجنس في موطنه القارة المتحضرة ، لكنهم يحتفظون بصفائهم النفسى والخلقى حفظاً لهم من الله حتى ينهضوا بالرسالة التي خلقوا من اجل أدائها : وهى بناء حضارة انسانية جامعة .

لذلك كان لابد لكتابتهم خاصة ان تتراجع شيئاً عن هذا المثل الكتابي حتى تلاقى الناس في واقعهم العملي فوجد النقط في الكتابة ووجد الاعجام . كانت رسالتهم في الماضي رسالة اعداد لانفسهم ، وترشيدهم لقواهم ، وايقاظ لكفائاتهم ولذلك يسروا الكتابة وبسطوها لتحمل العلم الى أجيالهم . ولذلك انتشرت الكتابة فيهم فلا يكاد راحل في جزيرتهم يتحرك من بقعة الى بقعة حتى يرى نقشا يقدم صلاة او يؤرخ حدثاً . وانك لتجد الكتابات من آثار القبائل في منازلها كما تجد بنفايات العيش في آثار الماضين على الطريق . وان العجب ليأخذ بخناق الباحث وهو يرى الكتابات الصفوية في مخلفات القبائل المختلفة بين شمال الجزيرة وجنوبها .

أما بعد ان نهضوا بتحقيق رسالتهم الانسانية في نشر كلمة الله قاعدة لتحضير الانسان فلقد كان عليهم ان ينزلوا بكتابتهم الى معاشة الواقع ففعلوا .

الفصل الثالث

— مداول القبيلة في المفهوم العربي —

لا بد من أن أقف هنا شيئاً لاصح مفهوم كلمة « القبيلة » عند العربي القديم . فلقد مضى جيلنا هذا على تصور ان « القبيلة » وحدة اجتماعية بدوية ، تبقى في البادية ، وتذوب اذا هي قرت في الحاضرة . فلا مجال في ذهنه لوجود قبلى في البلاد الخضراء ذات الزروع ، والقرار الثابت في الارض الخصبة التي ترتبط أهلها بديار ثابتة .

وعنده كذلك ان « القبيلة » يبعد ان تقدم للانسانية ثماراً حضارية تبث الخصب في حياتها والسعادة والطمأنينة والرخاء . وهو وهم قد اسبلته على أعيننا صورة من وضع أوروبا التي تقود اليوم حركة التقدم المادي بما فيها من براءة عن التكوين القبلى بحكم ضيق الموطن وخصبه ، وبحكم

الاختلاط القسري للعناصر البشرية المختلفة الاصول ، وهو اختلاط فرضه التزاحم والتناحر على العيش في الرقعة الضيقة المعطاء .

أما في البقاع الارضية الواسعة الموزعة بين بواد فساح تعطى بحساب ، ويحمل العيش فيها على التنقل ، وبين وديان ريانة وجبال تكسوها الزروع وتنهض على ضفافها وسفوحها القرى والمدن ، وتتداخل فيها حياة المجموعات البشرية المضطربة بين نقلة وقرار ، تتفارق وتتلاصق بحكم نوع حياتها ، مع ذكرها الدائم لاصولها ولانسابها فالقبيلة وحدة اجتماعية ثابتة ومتنقلة ، حاضرة ومتبدية . وهى بطرازيها تشارك فى بناء الحضارة بقدر ما تلزمها المدينة ، وفى نشاط البداوة بقدر ما تلزمها البادية.

ثم ان للجزيرة العربية وضعاً جغرافياً خاصاً بموقعها بمثابة القطرة الهائلة بين قارات العالم القديم وبين مواطن الحضارة العليا التى أنشأها وبنائها بنوها. وقد فرض عليها هذا الوضع ان تعمل بالتجارة، فكانت واسطة نقل ثمار الحضارات الانسانية كلها بين ارجاء العالم كلها . وهذه الثمار تصل الى قلبها كما تصل الى أطرافها ، يعرفها البداوة الذين ينقلونها على ابلهم كما يعرفها ابناء المدن الذين يتسلمونها من هؤلاء النقلة لها .

لذلك لم يكن البادي ابن القبيلة بمنأى عن عالمه الخارجى ، ولم يكن فى الوقت نفسه فريسة لهذا العالم الخارجى . ومن هنا كانت «القبيلة» فى الجزيرة العربية كيانا خاصا ، فهى متماسكة حيثما ذهبت . وهى تذكر أصلها حيثما قرت ، وهى سريعة الارتداد الى مواطنها فى الجزيرة اذا استشعرت خطر الغربة ، أو أحست بثقل الحياة فى بيئة القرار . وهى لذلك تشارك فى النشاط الحضارى اذا نزلت فى المدر وقرت فيه ، وتنبعث دائماً الى أصلها كأنها تستبقى هذا الرباط بأصلها احتياطاً لما عسى أن يفاجئها فى حياة المدينة .

واستجابة لهذا الحافز الحى اليقظ بين جنباتها كانت « القبيلة » تعيش فى المدينة باعتبارها قبيلة . ومن هنا نجد قريشاً تعيش فى مكة ،

والاوس والخزرج فى المدينة ، وغسان فى الشام ، وبكر وتغلب فى الجزيرة وعذرة فى وادي القرى ، وتنوخ فى الحيرة والشام وايداعلى شواطئ الفرات وفى الانبار وهكذا . فلا غرابة فى ان يضع نفر من اهل الانبار من ايداع القديمة حروف ا ب ت ث . واذا كانت ايداع قد اعطت العرب نظام هجائيتهم الباقية فان قرشيا هو الذى اعطى العالم الاسلام .

ودقة المؤرخ الفذة الماثلة فى قوله : « ايداع القديمة » تضعنا بازاء تقسيم « لايداع » بين قديم من اهلها القارين فى العراق وبين حديث انحدر اليها من الجزيرة فى عهود متأخرة بالقياس الى زمن المؤرخ . او انه يريد الى ان ايداعا تنزل فى العراق من زمان قديم ، وان نفرا منها من اهل ذلك الزمن القديم هم الذين وضعوا هذه الحروف . والمؤرخون العرب يجمعون على ان « ايداعا » كانت تنزل فى العراق ، وانهم اتصلت بينهم وبين كسرى الحروب حتى اجلاهم عن العراق فصعدوا شمالا حتى الاناضول . فالقبيلة لم تكن وحدة اجتماعية بدوية موقوفة على الحياة فى البادية ولكنها كانت كذلك وحدة اجتماعية مدنية فى الحياة العربية .

والتسمية القبلية لايداع فى تاريخ العرب تطلعنا على حقيقة تاريخية وهى ان العرب فى الجزيرة كانوا يؤرخون للنازحين منهم الى خارج الجزيرة او الى حواشيها باسمائهم القبلية التى عرفوهم بها على حين ان غياب هذه الاسماء احيانا كثيرة عن اهل الشعوب القائمة على اطراف الجزيرة بمعزل عن داخلها جعلها لا تعرف كثيرا من هذه الاسماء .

ولذلك دعا اليونان القبائل الحميرية التى هاجرت الى الشمال ، واستقرت على شواطئ المتوسط بالفينيقيين ، ثم سار هذا الاسم علما على تلك القبائل ، ومدلوله القبلى غائب عن نقلته مع انه لا يزيد على ترجمة يونانية لاسم « حمير » . « ففينيكس » اليونانية كلمة معناها « الاحمر » وهو المعنى الذى صيغ منه اسم « حمير » . ولقد ظل شعار « حمير » الحمرة فى عيائهم ، وفى نداءاتهم فى الحروب حتى العهد الاسلامى . ومن

اسمهم اشتق البحر الاحمر اسمه . ومعروف ان الاعلام كانت تترجم من لغتها الى لغات الشعوب الاخرى في القديم .

وكان تلاحق موجات القبيلة عليها في مواطنها الجديدة من مواطنها الاولى يكفل ربطها المستمر باسمها واصلها ، اما اذا تراخت الحقب وتطاوت بينها وبين عهد هجرتها فانها تذوب في المجتمعات القارة التي نزلتها ، واغلب هذه المجتمعات من اصول عربية ، فتصبح عاملا في تجديد عروبتها ، وان لم تحتفظ بنسبتها الاولى اذ ان العبرة بالجواهر وليسست بالاسماء .

لا شذوذ اذن في ان تضع جماعة من اياد صورة مجددة للخط العربي ، ولا في ان تنتشر هذه الصورة الجديدة بين العرب فتحل محل السابقة ، لانها اخصر وايسر ، ولان ايدا تقيم في المدينة العراقية : الانبار ، والمدن مرتكز النشاط الحضاري ، واليهما يختلف العرب في تجاراتهم وزياراتهم وفيما عسى ان تحمل اليه الرجل حاجته الى الحواضر ، فاذا كان طلعة ، او كان عمله تجارة تستدعي الحسبة والتقييد ، ثم وجد الوسيلة الميسرة لعمله ، لم يفلت هذه الوسيلة خاصة وانها هي الاداة التي صار عليه ان يتعامل بها مع اهل هذه المدينة هو ومن عسى ان يقوم بمهمته فيها سواء من قومه ، فهو لا بد ساع الى تعلمها ، ثم ساع الى نقلها الى جماعته .

والمؤرخ لم يدعنا بغيث عن نقلة هذا الخط الجديد الى قریش خاصة للاهمية التي تقعها قریش من العرب قبل الاسلام وبعده ، فاليها سدانة الكعبة التي يحج اليها العرب ، وعند حرمها يلقي السلاح ، وتتناسى الاضغان ، واليه يحج العرب جميعا ، وعلى كعبتها او حولها تعلق اهم واخطر ما اثمره الفكر العربي ، وبها تناط صور العقود والعهود التي يريد اصحابها ان يوفروا لها العلنية الشرعية لتصبح قيودا مقدسة للمتعهدين ، فاصطناع قریش الخط الجديد عامل ثقیل من عوامل نشره

واشاعته بين العرب .

فيقول ابن اسحق نقلا عن مصدره : « ان الذي كتب من اهل مكة هذا الخط الجزم رجل من بني مخلد ابن النضر بن كنانة فكتبت حينئذ العرب »

ثم يقول نقلا عن غير هذا المصدر : « الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة ابو قيس بن عبد مناف بن زهرة . وقد قيل : حرب بن امية » .

وليس في هذه الاخبار ما يناقض بعضه بعضا ، فالكتابة كانت تنقل الى قريش في مكة كلما تجددت . وقد نقلها اليها ثلاثة اجيال من بنيتها في تواريخ متعاقبة آخرها جيل أمية بن حرب . والواقع اننا حينما نأتى الى الخبر الخاص بوضع « خط الجزم » بعمل « نفر من اياد القديمة » نجد فيه الاشارة الى ان هذا الوضع كان متقدما في الزمن بدليل من قول المؤرخ المدقق : « اياد القديمة » .

فنحن لهذا بازاء نص يشير الى تطور كان لا يزال ينال هذه الخطوة الحاسمة الاخيرة من خطوات تطور الخط العربي تمضى بها الى التمام .

ثم اشار في مناسبة الحديث عن تاريخ الخط العربي الى نقوش قديمة كشفت في مكة نفسها منها هذا النقش على الحجر الذي كشف في ركن من اركان الكعبة ويرجع تاريخه الى ثلاثة آلاف عام ، يدل بهذا على قدم الكتابة في المنطقة ، والى قدرة الناس هناك على قراءة هذا النقش القديم ، وتفسيره . وهو ما قد ينكره بعض من لا يدري شيئا عن تاريخ المنطقة الذي وئد تحت كثير من الاساطير والتمويهات ، واغلبها من صناعة اولئك الفقهاء المتزمتين الذين قدمهم لنا المسعودي في نصه الماضي ظانا معهم انهم بهذا العمل يخدمون الدين ، وما خدموه به ولكنهم فتحوا لاعدائه الثغرة التي ينفذون منها لطعنه .

ومن نماذج الخطوط التي قدمها ، كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم ذكر

فيه ديناً له على رجل من أهل صنعاء رآه ابن النديم بنفسه في مكتبة المأمون ،
ووصف الخط بأنه يشبه خط النساء ، وكان مكتوباً على قطعة من ادم .

ولعل الاخطر من كتاب عبد المطلب كتاب اسيد بن ابي العيص
الذي وجدوه في « حجر عند قبر المريين » وقد حسم السيل عن الارض ،
وفيه :

« انا اسيد بن ابي العيص ترحم الله على بنى عبد مناف ، لم سميت
العرب بهذا الاسم ؟ من خط ابن ابي سعد : ذكروا ان ابراهيم عليه
السلام نظر الى ولد اسماعيل مع اخوالهم من جرهم فقال له : يا
اسماعيل : ما هؤلاء ، قال : بنى .

فقال له ابراهيم باللسان الذي كان يتكلم به ، وهو السريانية
القديمة : اعرب له . اى ادخلهم فيه . يقول : اخلطهم به وحرصهم على
وصف سريانية ابراهيم « بالقديمة » يدل على انها ليست المعاصرة لهم ،
وانما هى ما نسميه نحن اليوم « بالاكادية » .

و « عرب » في لوحات « اوغاريت » القديمة تأتى بمعنى (دخل) .

وفي نفس النجارة « مر القس بن عمرو ملك العرب كله » باعادة
الضمير المفرد الغائب على الجمع . فكأن النبطية التى صيغ فيها هذا النقش
كانت لا تزال تحتفظ ببعض الاستعمالات القديمة التى فارقتها الفصحى .

وخطورة النص لا تقف عند دلالة على امتداد الكتابة فى البقعة منذ
الزمان القديم — كما يدل على هذا توقف نسبة صاحب النص لقومه عند
« عبد مناف » ، ولكنها تجاوز هذه الدلالة الى أبعد منها : اذ ان النص
يعالج قضية تاريخية ، فهو نص دال على انه كان فى ايام الكاتب من اشتغل
بالعلم وسجله على الحجر . ثم ان محتوى النص منقول عن كاتب اسبق
من اسيد بن ابي العيص هو ابن ابي سعد تركه بخطه والطريقة المتبعة
فى نقل الخبر هى نفس طريقة الرواية التى اتبعت فى الاسلام بعد الجاهلية.

فالتقليد العلمية العربية كانت تستمد من أصول عريقة تقدمت
الاسلام .

الخط العربى قديم ، وهذا هو تاريخه يقدمه لنا هذا النص الرائع
فى دقة صادقة لا تكاد تجاوزها دقة — نص يعبر القرون ، ويثب فوق
رؤوس الاجيال ، ويلخص من تاريخ الخط العربى تطورات وقعت لهذا
الخط فيها لا يقل عن اربعة آلاف سنة تلخيصا أميناً يثبت ويصدق ويعرض
تطورات كل ما تحققت الانسان فى عصرنا الحديث عن تطور الخطوط فى
المنطقة العربية العريقة ، ذات التاريخ الواحد .

تأريخ العرب لانفسهم على أنهم كيان واحد وان تفرقت مواطنهم

ومن غرائب هذا النص انه يضع تاريخ الشرق العربى كله موضع
التماسك ، ويقدمه كتاريخ أمة واحدة ، فالخط الاكادي الذى يحمله ابناء
ابراهيم الى غرب الجزيرة العربية فيتطور فى هذا الغرب البعيد من شبه
الجزيرة هو الذى تنتهى مراحل تطوره فى الانبار من مدن العراق قبل
الاسلام ، ثم يعود بعد ذلك الى شبه الجزيرة ليتم سيرة تطوره فى مكة
موطن اسماعيل اول من حمله الى هذه البيئة القفر يوم نزلها ولينتشر
منها بين العرب جميعا .

الفصل الرابع

— اللغة العربية وقدمها وعمرها وتطورها

لقد تابع هذا النص الجامع المانع خطوات نمو الكتابة العربية فى مكة اولا،
وانتشارها بعد ذلك بين العرب مذ ادخلها اسماعيل اكادية اولا بحكم اخذه
اياها عن ابيه وامه ، ثم تطورها على ايدى ابناء اسماعيل ، وانتشارها
بين العرب بانتشارهم حتى انتهت الى آخر صورها فى الانبار .

ومن أعجب العجب فى التاريخ قيام هذا النشاط التداولى البانى

للكتابـة العربـية بين عدد من المدن وعدد من الاجيال ترتد كلها الى بيـات واحدة ، وتدور في دائرة محددة طردا وعكسا ، وتقاطعا وتوازيا : فهى تخرج من العراق على يد ابراهيم ، وتنزل مكة مع ابنه اسماعيل ، وتنتشر بالخط « المفصلى » المعدل على ايدي ابنائه « نفيس » و « نضر » و « تـيـما » و « دومة » — كما يفيدـه تعبير المؤرخ عن هؤلاء (بأنهم اول من وضع الخط العربى مفصلا) .

ثم يحوله حفيد من احفاد اسماعيل الى الخط المفرق بعد «المفصلى». ثم يعود الخط المفرق الى العراق فى عهد متأخر نسبيا وقد تشكل فى كل اقليم عربى برموز مستقلة عنها فى الاقاليم الاخرى ، ونشهد من آثار هذا التشكل رموز الخط الذى كتب به النقش الفارسى من نقوش باغستان ، وقد نقل الى لغة مفايرة للعربية ، بعد أن شهدنا من آثار هذا التفرق فى أقدم صورـه وأخصرها عددا لوحات رأس الشـمـرة (الرأس السـمـراء) التى يرجع عهدها الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد المسيحى .

فيعطيه العراق فى الانبار الصورة الختامية له على يد رهط من أياد القديمة ، وعن هذا الرهط ينقل قرشيان صورته الى مكة التى انطلق منها من قبل ذلك متطورا بعمل حفيد من احفاد اسماعيل . ولكنها الصورة التى لم تنته الى الثبات التام بعد فهى آخذة فى التكيف السريع فى الفترة الاخيرة ، او ان هذين القرشيين لم ينهضا بعبء تعليمها لبنى قومهم فيحملها اليهم من « دومة الجندل » بشر بن عبد الملك السكونى الكندى . و « دومة الجندل » هى حصن « دومة » ابن اسماعيل الذى نسب اليه التاريخ العربى هو واخوته وضع الرموز المفصلة الاولى للكتابة العربية. ومكة هى البلد الاول فى الحجاز الذى نقل اليه اسماعيل الخط الاكادي، وكتاب ابيه المقدس فيه . وفى مكة هذه مهد هذا الخط الجديد الاول يشيع هذا الخط بين ابناء قريش صاحبة القيادة الدينية فى العرب فتكون من أهم عوامل نشره بين العرب ، ويكون بين أهلها من الشيوع والانتشار الى حد أن يفتدي اسرى بدر منهم انفسهم بتعليمه لابناء المدينة من الانصار

الذين كانوا يكتبون من قبل ذلك في خط مرحلة سبقت هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الخط العربى : هو المسند .

ويمضى العراق بعد ذلك فى الاسلام فى تحسين هذه الصورة الأخيرة من صور الخط العربى ويتفنن خطاطوها فى تنويعه وتحسينه وتفريعه على المهام التى ينهض بها الكاتب فى شؤون الدولة العظيمة التى تتسنى قمة الحضارة الانسانية .

ونحن حين نجىء الى تتبع هذا النص التاريخى العظيم لتطور «اللغة العرباء» بعد أن أخذها اسماعيل عن جرهم نجد هذه السيرة فى تطورها وتنقلها على الاجيال :

ودلالات النص تنساق على هذه الوتيرة :

1 الكلام العربى بلغة حمير وطسم وجديس وارم وحويل ، وعنده أن هؤلاء هم العرب العاربة .

2 — نشأ اسماعيل فى مكة وتزوج فى جرهم فتعلم لغتهم وهى العاربة وبذلك تكون جرهم أيضا عاربة .

3 — ولد اسماعيل أبناءه الاثنى عشر فى مكة من ام جرهمية ، وفى بيئة عربية عاربة فنشأوا بذلك أصلاء فى عاربتهم ، وكان من الطبيعى أن يعرفوا عن ابيهم لغته التى كان فيها كتاب دينه الذى بدأ أبوه بنشره بين جرهم ، وتابعوه عليه ، وتولى اسماعيل قيادتهم الدينية على هديه . فهو يترجمه لهم ، وهو يعلمهم شعائرههم ، ويصوغ لهم صلواتهم ، وانشيدهم الدينية التى لم تخل منها أمة فى العهود القديمة . وهو حين يصنع ذلك فى لغة حصلها كسبا لابد أن يتأثر فيه بلغتين حصلهما عن ابيه وامه وراثه ، وكلتا اللغتين مع عاربته المكتسبة برزت من ام واحدة ، وهو بحكم هذا النسب بين اللغات الثلاث يستملى سداد حاجته التعبيرية من نبع ريان ، فيفتق فى العاربة ما لم يكن منها ، ويضع صلواته على هدى الشعر القديم

في لغتي أبويه : الاكادية والمصرية .

4 — ثم يلي اسماعيل على القيادة الدينية ولده « نبايـوت » ، وتنتهى اليه رسالة أبيه ، وقد صار في العربية أصلاً ، وامامه من عمل أبيه ما يهديه ، فيمضى فيما مضى فيه أبوه على طريق قد عبد ، ويتسع أمامه بعد انتشار دين أبيه ، وامتداده الى اليمن أفق العمل ، فتقد أخبرنا مؤرخونا ان أهل اليمن كانوا من اول العرب استجابة لدين ابراهيم . وأنبأونا في مكان آخر انهم تعلموا « العربية العاربة » من ابناء اسماعيل بعد ان اتصلوا بهم ، وقالوا لنا : ان حمير دعيت لذلك بالعرب المتعربة كما سيأتى في نص آخر بـعـد .

5 — ينتشر بعد ذلك ابناء اسماعيل في الجزيرة ، وخاصة في النصف الشمالى منها داعين الى دين آبائهم ، ويبنون حصونهم في ارجائها في القواعد التى دعيت بأسمائهم ، واشارت اليها التوراة ، وبقي منها « تيماء » و « دومة الجندل » حتى الاسلام . وهم في انتشارهم وتكاثرهم يستقرون على ارضية بشرية سالقة من « العماليق » من « العرباء » كذلك ، وقد نزلت بالعماليق نكبات وخطوب واوباء وخيمة انقصت عددهم ، وحملت بعضهم الى النزوح عن اوطانهم ، ومفارقتها الزمان الطويل . نزلها ابناء اسماعيل بعد تكاثر باللغة التى نماها آباؤهم فهى لغتهم في تكاثرهم وفى حيث نزلوا في انتشارهم . فامتدادهم على سطح الجزيرة امتداد لهذه اللغة . وهم بدفع من رسالة أبيهم الدينية ، وباحتمالهم أمانتها ، ويلمحهم أصولهم الحضارية العريقة ماضون في تنمية لغتهم ، استجابة لأملاء الحياة ، وتمشياً متصلاً مع تجدها .

6 — والنص التاريخى يحدد لنا هذا العمل التجديدى بأن يضعه في أفقـين :

أ — فهم يشتقون الكلام بعضه من بعض ، فتبرز لنا الاسباب الاولى في وجود الاشتقاق العربى العريق ونوضع امام الحقب المتعاقبة

وأجيال أبناء اسماعيل في توسيع هذا الاشتقاق ، ومتابعته ، ومشيه الى صوره المنطقية القياسية التي انتهى اليها في اللغة العربية بعد طول التجارب ، وتدرج الانتباه الى وجوب ربط العلاقة بين الصورة المنطوقة للفظ وبين معناه ، بمثل ما ترسمه العلاقة بين صيغة اسم الفاعل ومعناه واسم المفعول ومعناه ، وهكذا . فالمشتقات الغنية في العربية الخصبة لم تنشأ في جيل او جيلين ، ولكنها نمت بالتجربة الطويلة مع تدرج ارتقاء التنبه الى لمح امكانيات العمل المنمى للغة المتطورة تحت ضغط الحاجة والوعى .

ب — وهم يضعون «للاشياء الاسماء الكثيرة » بحسب حدوث الاشياء الموجودات وظهورها .

فتزداد الفاظ لغتهم عدداً ، وتترعرع غنى وخصبا ، وتعبر في اعدادها ، وصورها المشتقة من الموضوع والاصل حدود العاربة القديمة ، وتتعدد بدفع الخلق الجديد في بيئات الاسماعيليين المتفرقة المفردات الدالة على الامر الواحد أحيانا ، فتوجد المترادفات لاسم الشيء الواحد ، ولكنه الشيء المتشكل بتشكل البقعة التي يقطنها واضعوه . وبذلك تكون المترادفات عند الجمع دالة على نماذج متفاوتة من هذا الشيء تستبقى دالة على حالته او صورته ، او درجته ، وبذلك تتدرج المعانى في سلم من الاحاسيس والصور ، وتكون الالفاظ الموضوعية للدلالة على كل منها اسما له .

7 — وابناء اسماعيل يتكاثرون وينتشرون في وحدات قبلية بحكم انعزال البيئات البدوية ، المتكونة حول نواة مدينة من المدن ، وهذا الانعزال هو الاصل في تكون اللهجات في اللغة ذات الاصل الواحد ، وهى نتيجة طبيعية قسرية لا سبيل الى تجنبها .

ولكن الارتباط بالاصل الواحد ذلك الارتباط الدينى الذي أصله الاب الواحد واكدته الرسالة الواحدة لا يدع للقبائل حق التفكك اللغوي ، ولا الانحراف عن الاصل الاول الذي أفاد من قدسية عمل الاب النبى ومن اثره الباقي فيه قدسية ، وملزمة فيظل الارتباط في حدود التكيف الحى

لغة حقيقة تفرض نفسها على اصحاب القيادات في الامة الآخذة في الاتساع .

الفصل الخامس

— ظهور الشعر الجيد الفصيح

8 — « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح » . ووصف الشعر هنا « بالجيد الفصيح » مشير الى وجود مرحلة سابقة من مراحل تكون الشعر في اللغة خلال الفترات التي كانت آخذة فيها في التطور والاتساع والزيادة . واللغة الآخذة في الغنى ، والمقتربة فيه من ذروة نموها ، تنظر الى الماضي نظرتها الى عهد فقير . فشعرها فيه لا يقع موقع الفصاحة والجودة اللتين أصابتها بعد الارتقاء .

وقد قلت ان بذور هذا الشعر الجديد الاولى لا بد ان تكون قد برزت في الادعية والصلوات الدينية التي انشأها الجد المستعرب الاول : اسماعيل . ولعل قولي هذا نبوءة بغيب لا دليل عليه مباشرا ؟

لكننا اذا ذكرنا ان ابراهيم من العراق في ذلك العهد القديم ، وان معابد العراق كان يتعبد فيها بالاناشيد الباقية بعض نماذجها ، ومن بينها أجزاء من « جيلجاميش » ، وكلها اشعار منظومة ، وان تجديد العقيدة لم يعزل في التاريخ كله الجديد عن القديم عزلا مطلقا ، وذكرنا ان اسماعيل كان يتابع أوضاعا وطقوسا دينية سنها أبوه على ضوء تجاربه الدينية في بيئته الاولى ، وكان ينقلها الى لغته الجديدة ادركنا انه كان محتوما ان ينظم فيها الصلوات في الاشكال التي سنها أبوه : أي ان ينظمها شعرا .

وتلك الشعوب العربية الاولى لا يمكن ان نجنبها فطرة أمرة حاکمة تحمل الانسان في البيئة القفر على قول الشعر . وقد تابع الابناء اباهم ، ومضوا على هديه فنما الشعر بنمو اللغة وتطور معها تقدما واكتمالا حتى

انتهى الى « الشعر الجيد الفصيح » . فحكم ذلك على الشعر السابق بالاهمال ثم الزوال .

9 — وقد حدد النص ظهور هذا الشعر الجيد الفصيح حين جعله في « العدنانية » ، ونص على تكاثره بعد « معد بن عدنان » . وبهذه الاشارة انتقل التاريخ العربى الى نسبة فرعية منبثقة عن « الاسماعيليين » ، واستمر في ترك النسبة العربية الاولى فيما يلى من الاشارات الى تطور اللغة والشعر ، والشعب نفسه .

عدنان نقطة انطلاق تاريخية جديدة :

« فعدنان » نقطة انطلاق تاريخية بارزة نحو تجدد تاريخى لا نستطيع تحديد أسبابه تحديدا دقيقا شاملا ، ولا زمانه الا على حال تقريبية يمكن الاطمئنان اليها :

1 — ففيما يتصل بالنص نجد أن دلالة تقف عند القول : « فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح في العدنانية » ، وكثر هذا بعد معد بن عدنان .

و « العدنانية » نسبة الى « عدنان » تفيد وصفا لموصوف محذوف تقديره على حسب المناسبة « العرب » او « اللغة » ، والمفهوم متلازمان ، إذ أن « العدنانية » هي لغة « العدنانيين » الذين لا يمكن ان ينسبوا الى « عدنان » ، الا بعد أن يوجد « عدنان » . وعبارة النص : « وكثر هذا بعد معد بن عدنان » توحى بان ظهور الشعر الجيد الفصيح كان في عهد « عدنان » ، وانه تكاثر في عهد ابنه معد ، ثم زاد كثرة من بعده . فهل كان لعدنان بشخصه تأثير في توجيه الشعر نحو الجودة والفصاحة ، وأن تأثيره هذا كان السر القائم وراء خلود اسمه وبروزه بمثابة نقطة انطلاق جديدة في تاريخ « الاسماعيليين » ؟ أم هل يوجد شيء فوق هذا سقط في الاخبار كما سقط كثير ؟

ليس في هذا النص الرائع في خصبه وغناه وصدقته ما يحدد تحديدا مباشرا دور عدنان في بناء الشعر .

ب — وفي هذا المجال يمكن ان نلاحظ ان اسم « عدنان » نسبة قديمة الى « عدن » . و « عدن » ، هو الاسم لارض العراق . كان الاسم « عدم » ، والتبادل بين النون والميم في اللفظ العربي ظاهرة صوتية معترف بها .

فهل يفيد نسب « عدنان » الى العراق أصيلا من العلاقة بين الرجل والموطن أو المقام أو الثقافة التي عساها ان تنعكس في هذا التجدد الشعري الذي حدث على عهد « عدنان » واتصل من بعده ؟ ومن اجل هذا ارتبط تاريخ « الشعر الجيد الفصيح » باسم عدنان ؟

العلاقة بين الشعر العراقي القديم وبين الشعر العربي الاول في اللغة المتجددة على يد اسماعيل علاقة منطقية ، وظاهرة طبيعية ، على ما قدمت . فاذا كانت قد تكررت في عهد عدنان على ذكرى من لمح الماضي ومن استمرار الاتصال ، مما هو ظاهرة مسجلة على صفحات التاريخ العربي الطويل ، واتخذت من جديد في عهد عدنان طريقها المباشر فليس هذا بمستحيل .

والتاريخ على كل حال يشير الى علاقة أخرى لعدنان بالعراق . فقد جاء في ابن خلدون : (ج 2 — ص 237 ط بولاق)

« ولما استفحل الملك للعرب في الطبقة الاولى للعمالقة ، وفي الثانية للتبابعة ، وكان ذلك عن كثرتهم ، فكانوا منتشرين لذلك العهد باليمن والحجاز ، ثم بالعراق والشام . فلما تقلص ملكهم ، وكان بالعراق منهم بقية اقاموا ضاحين من ظل الملك .

« يقال في مبدأ كونهم هناك : ان بختنصر لما سلطه الله على العرب وعلى بنى اسرائيل بما كانوا من بغيهم ، فأوحى الله الى ارميا بن

حزقيا وبرخيا ان يسيرا بختنصر الى العرب الذين لا اغلاق لبيوتهم : ان يقتل ولا يستحيى ويستلحمهم اجمعين ، ولا يبقى منهم اثرا ، وقال بختنصر : وانا رايت ذلك .

وسار الى العرب وقد نظم ما بين الابله وايلة خيلا ورجلا. وتسامع العرب بأقطار جزيرتهم واجتمعوا للقاءه فهزم عدنان اولا ثم استلحم الباقيين ورجع الى بابل وجمع السبايا فأنزلهم بالانبار ، ثم خالطهم بعد ذلك النبطه . »

وبذلك يجعل ابن خلدون « عدنان » معاصرا لبختنصر ، ومحاربا له في أرض تعتبر من ضواحي « ظل الملك » من العراق : أي أنهم كانوا يقيمون على حواشيه الخضر المشرفة على داخل جزيرة العرب ، فاراد بختنصر طردهم من هناك بوحى وتحريض من اسرائيليين دينيين حرضاه على العرب كما حرضاه على قومهم في فلسطين . فكان « عدنان » اول من واجهه ، وهذا يفيد انه كان اقرب ملوك العرب الى أرض العراق ، بل لعله كان فيها ، ولذلك نسب اليها .

والخبر لم يسلم من التلوين الدينى ، ولعله انما ابقى عليه عند أصحاب هذا المذهب فى توجيه التاريخ اتصاله بجذ من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم : وهو « معد » .

وبختنصر قد ملك من سنة 615 حتى سنة 662 ق م. أي قبل الاسلام بما يزيد على اثنى عشر قرنا . فاذا صح وجوده فى هذا التاريخ فان عمر الشعر العربى « الجيد الفصيح » يرتد الى ما حول هذا التاريخ ولم يكن ذلك ميلاده ، ولكنه كان عهدا من عهود ازدهاره فى لغته الناضجة الوافية التى استحققت أن يوصف شعرها « بالفصاحة » .

ولعلنا نواجه — ونحن لا نعرف — صورة من صور الشعر العربى الاولى فى لوحات « اوغاريت : رأس الشمرة » التى يرجع تاريخ تدوينها الذى عثر عليه الى نحو 1400 سنة قبل الميلاد ، بعد ان شوهت من حقيقة

قراءتها وصدق منطوقها القديم القراءة الحاضرة لها ، وهى المبنية على التخمين والفروض . أما عمر محتواها فلعله أقدم من ذلك بكثير . وليس يطعن فى ذلك خلافا الموضوعى الاعتقادى لدين أبناء اسماعيل . فما أكثر ما يلتقى المتخالفان فى العقيدة على اللغة الواحدة ، وإذا تباعدت البيئات تخالفت اللهجات بين أبناء اللغة الواحدة والاصل الواحد .

10 - وهنا نرى الينابيع الكثيرة التى كانت تغذى « العربية الفصحى » فى عهود نموها من العاربة القديمة ، واتساع بقاع الارض التى توزعت أبناء اسماعيل ، وتنوعها ، وتشعب وجوه الحياة التى راحت تعبر عنها ، تلك اللغة ، ففتتسع معاجمها ذلك الاتساع الذى طوى كل ظاهرة من ظواهر الحياة ، ومن أعراض البيئات .

والقول فى هذا هو القول فى نمو شعرها ، وتعدد اوزان هذا الشعر ، وانضباطها ، ودقتها وغناها فى العدد والنوع ، لانه ابن التجارب العريقة ، الواسعة فى الامة المتفاعلة مع الحياة فى مركز التفاعل الحضارى القديم ، ويعمل اذهان السلالة المختارة لحمل رسالة التوحيد الى الانسان .

11 - وقد رأينا فيما مضى ان نمو « الفصحى » كان مقترنا ابدا بنمو الكتابة وتطورها ، وميلها الدائم الى التبسط والتيسير بعد التعقد . وكان الهدف من ذلك هو توسيع المعرفة ونشرها بين أبناء الشعب المنشئ للحضارات . وقد ألح المؤرخون على تقرير هذه الظاهرة وتسجيل خطوات السير فيها . فاللغة كانت تدون ، وكانت تحصل وتتعلم ، والشعر كان العامل الاول فى تحصيل هذه اللغة وحفظها ، وتهذيب أصواتها ومفرداتها .

12 - ويقول النص : « ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها وتأخذ عنها ، وقد اشتهروا فى الاصل » . فأشار فى هذه العبارة الى جمع هذه اللهجات فى معاجمها ، وإلى تسجيل علومها فى كتبها التى اتصل وجود بقية منها على الرغم من عصف الاحداث والحروب المتسعة فى داخل الجزيرة وعلى اطرافها ، مما يصدق قول ابن فارس فى نصوصه التى

درستها في باب سابق .

13 — ونص الخبر على أن العرب لم يمتنعوا عن الزيادة في لغتهم ،
والتهذيب فيها إلا بعد نزول القرآن من أجل الحفاظ على سلامته ، ومن
أجل ضمان التزام معانيه المقدمة في الفاظه وتراكيبه مجرى أمينا لا يخل
الجور عليه بأحكامه ومعانيه .

14 — وقد كانت هذه المعاني واضحة جدا في أذهان المؤرخين
العرب حتى المتأخرين منهم شيئا من المسلمين .

فابن خلدون حينما جاء إلى الحديث عن العرب الذين كانوا بالعراق
والشام والحجاز أيام الطوائف قال :

« ثم كان بالعراق والشام والحجاز أيام الطوائف ، ومن بعدهم في
آعقاب ملك التبابعة اليمنية ، والعدنانية ملك ودول ، بعد أن درست
الآجيل قبلهم وتبدلت الأحوال السابقة لعصرهم ، فاستحق بذلك أن
يكون جيلا منفردا عن الأول ، وطبقة مبالنة للطباق السالفة .

ولما لم يكن لهم أثر في إنشاء العروبية كما للعرب العاربة ، ولا في
لغتها عنهم كما في المستعربة ، وكانوا تبعا لمن تبعهم في سائر الأحوال ،
استحقوا التسمية بالعرب التابعة للعرب .

واستمرت الرياسة والملك في هذه الطبقة اليمانية أزمنة وآمادا بما
كانت صبغتها لهم من قبل ، وأحياء مضر وربيعة تبعا لهم ، فكان الملك
بالحيرة للخم في بني المنذر ، وبالشام لفسان في بني جفنة ، وبيثرب كذلك
في الأوس والخزرج ابني قبيلة .

وما سوى هؤلاء من العرب فكانوا ظواعن عن بادية ، وأحياء ناجعة ،
وكان في بعضهم رياسة بدوية وراجعة في الغالب إلى أحد هؤلاء .

ثم نبضت عروق الملك في مضر ، وظهرت قريش على مكة ونواحي

الحجاز ازمنة عرف فيها منهم ، ودانت الدول بتعظيمهم . ثم صبح الاسلام
اهل هذا الجبل وأمرهم على ما ذكرنا فاستحالت صبغة الملك اليهم وعادت
الدول لمضر من بينهم : « تاريخ ابن خلدون » (ج 2 — ص 239 — 240) .

الفصل السادس

— الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانوا من أهل هذه الدول اليمنية الشمالية

هذه الدول اليمنية التي تحدث عنها ابن خلدون في نصه هذا كانت
كلها تتحدث اللهجة « العدنانية » ، وتكتب فيها شعرها ، لا يشك في هذا
الا مكابر مخلول . والشعراء منها معروفون بأسمائهم ، وأعمالهم ، وانسابهم ،
وبالاحداث التي اسهموا فيها قبل الاسلام وبعد الاسلام ، قبائلهم يمنية
الاصول ، شمالية المنزل والقرار ، عدنانية اللهجة ، مذ عرفنا التاريخ بهم .
ولو أنهم كانوا انما تحولوا عن يمنيتهم بعد النزول في مواطنهم التي قرر
قرارهم فيها لقال لنا التاريخ ذلك . فلو لا اصالة لهم في اللهجة الشمالية
لزموها بعد هجرتهم الى مواطنهم الشمالية ، وبعد قرارهم فيها ، لما قبل
القول بتحولهم عن لهجتهم التي نشأوا عليها تحولا عاما كاملا ، ونسوها
نسيانا مطلقا ، فهذا التحول الكامل العازل لهذه المجتمعات الملازمة لنسبتها
الاولى ، الغالبة على منازلها الجديدة ، المستأثرة بها ، المحافظة بحكم
التجانس الذي تفرضه وحدة الاصل — ولو كانت وهما تاريخيا — على
مقومات حياتها التي اختارتها اختيارا ، ولم تفرض عليها فرضا ، هذا
التحول الكامل الى العربية العدنانية من هذه المجتمعات اليمنية الاصل
يبدو مناقضا لطبائع الناس ، مناهضا لما جبلوا عليه ، والى الف منهم في
الجزيرة العربية وفي غير الجزيرة العربية ، لو أنهم كانوا قبل أن ينزلوا
منازلهم الجديدة كانوا يتحدثون لهجة مغيرة بعيدة عن اللهجة العدنانية

فالتبشيرة لا تغير قوائنها حبا في عيون المستشرقين ، ولا محابة لامزجتهم التبشيرية ، وتحولاتهم التي يصفونها انحرافا « بالعلمية » .

ولم يكن هؤلاء الذين ذكرهم ابن خلدون هم ذوي الاصول اليمنية التي كانت تعيش في الشمال وحدها . فعبارات ابن خلدون هنا لا يرمى بها الى الاحاطة — وهذا شأن كثير من العبارات التاريخية التي انتهت اليها عن قدمائنا — انما قدمها ابن خلدون تبينا لوضع عام مسلم به معروف في التاريخ العربي ، فشهرته تضع حدود مفاهيمه عند غارفيه . ومن اشباه هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن تعلم اسماعيل العربية ، ومنه عدد ابناء اسماعيل البالغ اثني عشر ، واختصارهم اسماءهم اذا هم جاءوا الى التفصيل ، وغير هذه . فمن هذه الوحدات اليمنية الاصل طيء ، ومنها كندة اسرة الملوك الذين خرج منهم امرؤ القيس بن حجر الكندي من الام الربعية الشمالية اخت كليب والمهلهل : الملك والشاعر.

الفصل السابع

— العربية العاربة انتقلت الى اليمن على جناح الدين

ما من شك في أن تحولا كبيرا طرا على ابناء اليمن في بيئتهم الاولى مزج بين اللهجتين مزجا قارب بينهما حتى اصبحتا تحت تأثيره لغة واحدة ، حتى ان وحداتهم التي نزلت الى الشمال ، واستقرت فيه لم تعيش لغة او لهجة غريبة عنها ، وانما عاشت لغة الفتى كانت تعبر عنها .

والتاريخ العربي الصادق الدقيق ، المتناسب التكوين تناسب الحقائق الجارية في الحياة لم يدعنا بغيب من السر القائم حول هذا التحول ، وهو قديم .

جاء في كتاب اخبار مكة للازرقى — ص 37 :

« ان اول من اجاب ابراهيم حين اذن بالحج اهل اليمن » .

ويقول عن ابراهيم :

« لما رفع ابراهيم القواعد واسماعيل ، وانتهى الى ما اراد الله سبحانه من ذلك ، وحضر الحج ، استقبل اليمن فدعا الى الله عز وجل والى حج بيته فأجيب : ان لبيك لبيك ...

ثم حج باسماعيل ومن معه من المسلمين من جرهم ، وهم سكان الحرم يومئذ مع اسماعيل ، وهم أصهاره ، وصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء بمنى . ثم بات بهم حتى أصبح ، وصلى بهم الغداة ، ثم غدا بهم الى عرفة فقام بهم هناك ، حتى اذا مالت الشمس جمع بين الظهر والعصر بعرفة في مسجد ابراهيم ...»

لا أريد أن أحاج مماريا في هذه التفاصيل ، قبلها او رفضها ، فهذه من الناحية التاريخية ، تأتي في المرتبة الثانية ، ولعلمهم يرتاحون اذا أنا قلت لهم : انها قد تكون من قبيل التلوين الديني للخبر التاريخي فهذه أمور قد تقع للخبر الصحيح القديم في جوهره ، وليس على المؤرخ من تثريب على رد الخبر الى جوهره ، بدليل مما بين هذا الخبر والجوهر من تجاوب وتجانس وانسجام ، وبين ما تسرب عن الماضي في الدين الاسلامي وفي الواقع العربي الحق من مثل هذا التحول اللغوي القائم جسدا ومادة ، والمائل في لغة الوحدات اليمنية الكبرى التي استقرت في الشمال العربي والغرب. فابراهيم قد دعا الى « توحيده » الناس ، فكان اولهم استجابة له ولدعوته الى حج بيته اهل اليمن . ولم يقل لنا التاريخ هذا القول لان أصحابه ونقلته عبر الازمان كانوا يفكرون في تزييف دعوى وخبر يسندون به انتقالا لابناء الاصول اليمنية الى « اللهجة العاربة الشمالية » ، التي نجد انتقالهم اليها بالفعل حقيقة تاريخية ، وواقعا معاشا طوعيا في عهد استقرارهم في الشمال ، يتناهض مع افتراض انهم كانوا قد زالوا عن لغتهم المفارقة لغير سبب مفهوم .

الخبر في جوهرة تاريخي من غير شك لان نقلته لم يصنعوه ليحلوا به عقدا كانوا يقدرون أن يعيشها المستشرقة في انفعالاتهم التبشيرية حملتهم على العثور في مواجهة حقيقة لا سبيل الى الطعن فيها وهي حقيقة كبيرة ، تغطي الجزيرة العربية كلها : وتلك هي ان القبائل اليمنية النازحة الى الشمال والقارة به كانت تستخدم في حياتها اللهجة العدنانية في كل مكان نزلت فيه . فشعر شعرائها في العربية الشمالية ، وان أهل المدينة نساء ورجالا ليخرجون الى لقاء الرسول يتغنون بشعر نظموا لانفسهم ، ويرفعونه بأصواتهم :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
ايها المبعوث فينا جئت بالامر المطاع

وهم في هذا الاستخدام للهجة العدنانية يتفقون مع عرب الحيرة حينما خرج صاحبهم عدي بن عدي ابن زيد الشاعر ليلقى خالد بن الوليد في فتوح العراق الاولى بعد ان ضيق عليهم المسلمون الحصار ، فخرج عدي عنهم متحدثا بلسانهم مع خالد . يقول له خالد :

« ويحكم ، ما انتم عرب ؟ فما تنقمون من العرب ، او عجم فما تنقمون من الانصاف والعدل ؟ »

فقال له عدي : بل عرب عاربة ، واخرى متعربة . فقال : لو كنتم كما تقولون ، لم تحادونا وتكرهون امرنا .

فقال له عدي : ليدلك على انه ليس لنا لسان الا بالعربية .

فقال : صدقت « . (تاريخ الطبري — ج 4 — ص 12)

لم يكن عرب الحيرة بعد قد قاربهم الاسلام ، ولا عرفوا القرآن أو حصلوه فيحولهم عن لهجة خاصة كانت لهم فتركوها ، كما يحلو للمستشرقة ان يزعموا . ولم يكن صناع الانساب الذين قسموا العرب الى « عاربة »

و « متعربة » في الاسلام كما تزعم المستتشرقة قد وجدوا . ولم يكن في العراق الذي نزلته هذه العرب اليمانية الى جانب العدنانية ما يحمل أبناء اليمن منهم على الانتقال عن لهجتهم الى سواها . ولكنه الوضع اللغوي الطبيعي الذي كان يعيشه أبناء المنطقة جميعا قبل ان ينزل بهم الاسلام والمسلمون ، مثلهم في هذا مثل أهل يثرب ، ومثل الغساسنة وطبيء ، وكندة وغيرها . والشعراء الذين اتصلت حياتهم بالحيرة وغيرها من هذه المنازل اليمانية كان شعرهم في اللغة « العدنانية » .

استخدام هذه الوحدات اليمانية الكبيرة للجهة العدنانية اذن قديم ، لم تجتريهم اليه عوامل عنف او قوة تقهرهم على مفارقة لهجتهم اليمانية ، وانما هو تحول طوعى عريق من لهجة قريبة الى لهجتهم الاولى وقع قبل الاسلام بآماد طوال .

الخبر اذن صحيح تاريخيا ، وهو يفسر الواقع الذي انتهى اليه أهل اليمن في اللغة التي صارت لغتهم . والعامل في التحول هو انتحالهم عقيدة ابراهيم . ويوضح هذا المعنى خبر آخر :

« قال عبد الملك بن حبيب :

كان اللسان الاول الذي نزل به آدم من الجنة عربيا ، الى ان بعد العهد وطال حرف وصار سريانيا . وهو منسوب الى ارض سوري او سوريانه : وهي ارض بالجزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الفارق .

قال : وكان يشاكل اللسان العربي الا انه محرف . وهو كان لسان جميع من في سفينة نوح الا رجلا واحدا يقال له جرهم فكان لسانه العربي الاول . (أى غير اللسان العربي بعد ان تسلمه أبناء اسماعيل) .

فلما خرجوا من السفينة تزوج ارم بن سام بعض بناته فمنهم صار اللسان العربي في ولده عوص : ابي عاد وعبيل ، وجاثر بن ثمود

وجدیس .

وسمیت عاد باسم جرهم لانه كان جدھم من الام .

وبقى اللسان السريانى فى ولد ارفخشذ بن سام الى ان وصل الى يشجب بن قحطان من ذريته ، وكان باليمن . فنزل هناك بنو اسماعيل ، فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى » .

(المزھر للسيوطى - ج 1 - ص 20 - 21)

وأريد هنا أيضا ان نتنازل عن التلوين الدينى للخبر ، وأن نخلص منه الجزء التاريخى الدال بذاته على سلامته ، بدلائل من تصويره الواقع اللغوى الذى تثبته الدراسة الحديثة للغات المنطقة .

وهذه الحقائق اللغوية تتلخص فى الآتى :

1 - كان لسان « جرهم » فى عهد نوح « اللسان العربى الاول » ، ووصفه « بالاول » شاهد على انه قد وقعت به تبدلات فى الازمنة اللاحقة . وهذه التبدلات نستطيع ان نستشير فى تصورھا بما جاء فى النص الذى نقلته سابقا عن ابن النديم واصفا فيه عن « الثقة » ما اصاب «عاربة جرهم » من النمو والتطور على ايدي ابناء اسماعيل . فالعبارة تشير الى عربية تفارق عربية القرآن الكريم . ولعلھا تشير كذلك الى تطور اصاب ذلك « اللسان العربى الاول » على ايدي ابناء جرهم قبل ان يتسلمه منهم ابناء اسماعيل ، اذ ان الزمان طويل ، وطبيعة اللغات التحول .

2 - والاشارة الى « عربية آدم » اشارة الى اللغة الام التى نسلت منها هذه اللغات .

3 - لما بعد العهد بهذه « اللغة الام » راحت تتشكل بعمل السلالات الاولى من ابنائها ، ففرعت منها السريانية الاولى ، وكانت تشاكل اللسان العربى الاول الا انها محرفة . وتخلق هذه « السريانية

الاولى « يرتد عندهم الى عهد يسبق نوحا ، بل ان فى العبارة ما يفيد ان نوحا نفسه كان يتحدث هذه السريانية الاولى ، وانه لم يكن قد بقى من متحدثى العربية الاولى الا سلالات قليلة كان من بينها « جرهم » الذي لازم نوحا .

ويحدد النص بيئة هذه « السريانية الاولى » بأرض « سوري » أو سوريانة ، وهى أرض الجزيرة التى تجمع بين الشمال الاقصى للعراق والشرق من الشام . وهى « عربية محرفة » ، ونحن منها نازاء « الاكادية » حسب التسمية الحديثة .

4 — يتحدث النص بعد ذلك عن استمرار « العربية الاولى » بعد نوح ، عن طريق ارم بن سام بن نوح الذي تزوج من بنات « جرهم » ، ولقف ابناؤه هذه « العربية الاولى » عن امهم ، ومضت فيهم متطورة بالطبع مع مضى الزمان ومع امتداد آفاق الحياة . وهنا يطلع بنا النص على سمة تاريخية مشاهدة ومتكررة على مدى التاريخ ، والعربى منه خاصة ، وتلك هى ان لغة الام حين تخالف لغة الاب تصبح لغة الابناء ، ما دامت الحياة سائرة فى مجراها الطبيعى لم تجترفها مؤثرات جانبية ، كما حدث فى حالة اسماعيل . وهنا أيضا نذكر تأثير ام امرىء القيس وان كنا فى غير حاجة فى حالته الى انتظار تأثير الام كأداة اولى لتحويل لغته الى العدنانية .

5 — أما أبناء ارفخشذ بن سام بن نوح فقد مضوا فى سريانيتهم الاولى المحرفة عن العربية الاولى . وبقي هذا اللسان فيهم الى ان وصل الى « يشجب بن قحطان » من ذرية « ارفخشذ » ، وكان ينزل باليمن .

6 — فنزل هناك بنو اسماعيل فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربى «

7 — اما لماذا تعلموه ، وتركوا لسانهم السريانى الذى ورثوه «عربية محرفة» عن ابيهم وامهم فقد بين النص السابق انهم من الناحية الدينية قد صاروا اتباعا لابراهيم فى « توحيده » . وقد رأينا من قبل ان ابراهيم

كان يصلى باتباعه ، ويحج بهم ، ويسن لهم رسوم دينهم الجديد ، وان اسماعيل وابناءه قد واصلوا سيرة الجد في اتباعه باعتبارها رسالة مقدسة تركها جدهم الاعلى امانة في اعناقهم . والدين قوة لا تقهر ، والسريانية التى يتحدثها ابناء قحطان ليست باللغة البعيدة التكوين عن اللغة الام ، فالعودة اليها ارتفاع بالعائد مرتين : بدينه ، ثم بأصله .

النص صحيح متين لانه يشخص التطور اللغوي فى المنطقة تصويرا تثبته المتابعة الحديثة للغات المنطقة ومعرفتها ، ومعرفة بيئاتها ، وأهل هذه البيئة ، واللاحق الواعى بالتطورات التى مرت لغويا واجتماعيا بها المنطقة .

واذا فقد تبعت العربية فى انتقالها الى اليمن « التوحيد » الابراهيمى ، وانتشرت معه ، وعدلت من لغة اليمنيين فى الزمن القديم ما استبقتة مع تقلب الازمان حتى جاء الاسلام .

هذا مع اختيار القول بأن اليمنيين لم يكونوا من العرب العاربة التى ولدتها « الجرهمية » . الاولى بعد نوح .

أما اذا اخترنا ما قالته جماعة أخرى من علماء الانساب العربية من ان قحطان من العرب العاربة فالامر ايسر .

لم يكن غريبا اذن أن يكتب شعراء اليمن فى الجاهلية شعرهم باللهجة « العدنانية » لانهم كانوا قد تحولوا اليها منذ زمان مفرق فى القدم .

وسبب التحول اليها هو الدين وكتابه القديم وشعائره ولغة ابناء النبی الذين حملوا اليهم هذا الدين ، وتابعوا نشره فيهم اجيالا ، ناهضين بأمانة الرسالة التى خلقوا من أجلها .

« وقال ابن دحية :

العرب أقسام :

الاول عاربة وعرباء ، وهم الخالص ، وهم تسع قبائل من ولد ارم بن

سام بن نوح ، وهى : عاد وثمود ، واميم ، وعبيل وطسم وجديس ،
وعمليق ، وجرهم ، ووبار . ومنهم تعلم اسماعيل العربية .

والقسم الثانى — المتعربة ، قال فى الصحاح : وهم الذين
ليسوا بخلص ، وهم بنو قحطان .

والثالث — المستعربة وهم الذين ليسوا بخلص ايضا ، كما فى
الصحاح .

قال ابن دحية : وهم بنو اسماعيل ، وهم ولد معد بن عدنان بن اد .

(المزهر — ج 1 — ص 31)

وهذا هو الاعم الاغلب اى الا يكون ابناء « قحطان » من « العاربة » ،
وهم متأخرون على قدم انسابهم فى السلالات الاولى .

اما ما جاء بعد ذلك عند بعض العلماء من جعل القحطانيين فى العاربة
فتصوير لهم متأخر على الحال التى وجدوا عليها آخر الامر .

يقول السيوطى :

« لغة العرب نوعان :

احدهما عربية « حمير » ، وهى التى تكلموا بها من عهد هود ومن
قبله ، وبقي بعضها الى وقتنا هذا .

والثانية — العربية المحضة التى نزل بها القرآن ، واول من انطق لسانه
بها اسماعيل . فعلى هذا القول يكون توقيف اسماعيل على العربية المحضة
يحتمل امرين : اما ان يكون اصطلاحا بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة ،
واما ان يكون توفيقا من الله تعالى وهو الصواب .

(المرجع نفسه — ج 1 — ص 28)

ومعنى هذا النص ودلالته تتلخص فى انه كان لحمير لغة عربية ايضا ،

ولكنها تخالف « العربية المحضة » التي نزل بها القرآن الكريم ، كانت تتكلمها في عهد عاد وقبله ، ثم راحت هذه اللغة تأخذ في الضمور ، وراح اعداد المتحدثين بها من « حمير » نفسها يتناقص حتى لم يبق الا بعض « حمير » ، ولم يذكر لنا السيوطي من هم هؤلاء الذين حمل عنهم هذا الخبر ، ولا زمانهم لنستدل به دلالة مباشرة على الزمن الذي انتهى بصيرورة المتحدثين بها الى القلة بعد الكثرة .

بل ان الامر ليتجاوز ذلك حين ينص اصحاب الخبر على انه « لم يبق من هذه اللغة الا بعضها » وليس « بعض المتكلمين بها » . فكان عربية القرآن الكريم كانت تطوف بها ، وتنقصها من اطرافها ، وتخالطها على السنة مستخدموها حتى انه لم يبق منها الا « بعضها » يخالطه المتحدثون بها من حمير « بالعربية المحضة » .

فنحن من هذا النص بازاء مفهوم جديد لحالة الانقراض التي كانت تزحف اليها « عربية حمير » . واذا كانت عبارة ابي عمرو بن العلاء تضع « اللهجة الحميرية » في منطقة ضيقة من اليمن حددتها « بانها حمير واقاصى اليمن » فان هذه العبارة تزيدنا على عبارة ابي عمرو بيانا جديدا بنصها على تمشى هذه اللغة حثيثا نحو الانقراض الذي انتهت اليه فعلا في الاسلام وهى حقيقة تاريخية معروفة في الاسلام . ودقة العبارة في تصوير هذا التطور تكشف عن مشاهدة تجريبية حقيقية من اصحابها ، فليس ما فيها بالذي يأتى تخميناً ، او استظهاراً .

كانت الحميرية تتزاوب في الفصحى ، وتغيب شيئاً فشيئاً في لج عميق كان يمتصها ، وليس هذا الامتصاص بالذي يصيب اللغات فجأة ولا طفرة ، فان الشعوب لا تتنازل عن لغاتها تنازل السماح ، ولكنها تنتقل عنها تحت تأثير ما هو اقوى وأغلب عليها من شعورها الاقليمى ، ومن شعورها القوي بأنها لا تخرج من حدود ذاتيتها خروجاً مفاجئاً طافراً بهذا الانتقال ، وانما تنتقل الى جوها المقارب ، والى جانب من واقع لغوي

يتناسب مع طبيعتها وتاريخها ، ومع انعطافاتها الجديدة .

وقد أخبرنا التاريخ العربى بتوفر هذين العاملين :

فنصوا على أن أهل اليمن قد « تعربوا » تحت تأثير أبناء اسماعيل لما خالطهم هؤلاء . وانما كان خلاط أبناء اسماعيل لأهل اليمن لنشر دعوة أبيهم ، والتمكين لها بين معتنقيها الجدد ، وللسهر على تعليمهم فيها . وأبناء اسماعيل حين يصنعون ذلك يؤدونه بلغتهم العاربة الماضية فى طريق النمو بما جددوها به مما مرت بنا تفاصيله . كانوا ينزلون باليمن دعاة لنحلة أبيهم نزول المعلمين بالمسلمين بعد ذلك فى الاسلام يرسلهم النبى صلى الله عليه وسلم لتعليم القوم دينهم .

كما نصوا كذلك على أن لغة « حمير » الاولى كانت « السريانية الاولى محرفة عن العربية الاولى » واذن « فالعربية الاولى » هى امها ، وعودتهم اليها ارتداد منهم الى الاصل الصحيح الذي ليس بغريب عنهم ، وان « الدين » ليظل هذا التحول اليها بجو من السماحة والرضا والقبول . لم يكن الامر فى هذا التحول اقتلاعا لشعب من جذوره اللغوية ، ولكنه جاء ارتدادا طيعا لعودة هذه الجذور الى ارضيتها الاصلية .

قد ينبز نابز بالقول : بأن هذا التطور هو الذي وقع فى الاسلام ، وأن هذا التحول هو نفسه الذي يستطيع ان يقدمه العلماء المسلمون فى هذه الدقة الواعية لانهم شهوده فى وقوعه .

لكن هذا الاعتراض يسقطه :

اولا — هذا النص الباتر الذي قدمته فى تاريخ « الكتابة العربية » على يد أبناء اسماعيل « مفصلية » ثم مفرقة ، ثم هجاء ، وفى تاريخ « العربية الفصحى » وتطورها على ايدي أبناء اسماعيل ، فلا جدال فى ان هذا النص يكشف عن علم بالقديم كامل لا يتهاى لاصحابه ارتجالا او ظنا .

وثانياً — ان هذا التحول لا يمكن أن يقع في الفترة القصيرة من الزمان التي تغطي عملية التحول اليمنى الى الدين الاسلامي ، بل انه ليجتاج الى الدهر الطويل لكفالة التحول التدريجي لشعب عن لفته الى غيرها ولو كان قريباً منها .

وثالثاً — هو هذه الكتل اليمنية الضخمة التي كانت تستقر بالشمال خارج اليمن وتتكلم « العدنانية » وتكتبها . وهي كتل انتقلت الى الشمال قبل الاسلام بدهور طوال .

ورابعاً — هذه الوفود اليمنية خاصة والعربية عامة الى رسول الله ، وهي لا تزال حديثة عهد بالاسلام بل داخله عليه ، لم تعرف منه بعد الا قواعده العامة ، وكانت جميعاً تخطب « بالعدنانية » ، ولم يأتنا ان وفداً منها خطب « بالحميرية » ، ولم ترد اشارة في التاريخ العربي الاسلامي الى شيء من ذلك . بل ان المؤرخين ، وهم يعلمون — كما رأينا من نصوصهم — ان لهجة « حمير » مغيرة « للعدنانية » ، لم يكلفوا انفسهم الاشارة الى عكس ذلك . ذلك ان الوضع كان طبيعياً حتى انه لم يستحق منهم التنبيه اليه .

وخامساً — هو هذا الشعر الذي قاله الشعراء اليمنيون في « اللهجة العدنانية » لم يقولوا غيره ، ولم ترد اشارات الى قول بعضهم غيره ، ولا عثر في النقوش الكثيرة التي استخرجت من اليمن في العصر الحديث الى الآن على نص ادبي واحد في « الحميرية » ، قيل قبل الاسلام او بعد الاسلام : ذلك انه لو كان الشعر اليمني قبل الاسلام كان يكتسب بالحميرية لامتدت منه بقايا في الاسلام جرياً مع الطبع ، وانسياقاً مع الواقع :

التاريخ العربى يستقيم بعضه مع بعض ، وتتجاوب فيه الحقائق
والوقائع بعضها مع بعض ، وهو اذ يقع هذا الموقع ينداح على دائرة
هائلة السعة من الزمان والمكان والاجيال ، تصبح معها دعوى ارتجال هذا
التاريخ سفسطة وسخف عقل ، واسفاف احلام .

كان على المستشرقة ان تواجه هذه الحقائق مواجهة الرجال ، حتى
ولو كانوا يعملون فى سبيل غاية تبشيرية استعمارية ، كان عليهم ان يقرأوا
الشعر الجاهلى اولا ، او ان يسعوا الى ان يقرئه لهم غيرهم وان يوازنوا
بعد ذلك بينه وبين التاريخ ، وان يتلمسوا انعكاس الواحد منهم فى الآخر
بدلا من التلكؤ العاجز حول نقوش نبطية اربعة لا هى (فى العير ولا فى
النفير) فيرجعون بها تاريخ « اللغة العربية » وتاريخ تكوينها ، وكتابتها
الى مجتمع كان — حتى ايام الحجاج — لا يزال يعبر عن نفسه فى شعر
من امثال :

سلور فى القدر ويلي علوه جا القط اكله ويلي علوه

وما امثال :

وترمينى حبيبة بالدراقن وتحسنى حبيبة لا اراها

ويقول عنه الحجاج : « ما ابين حجة اهل العراق فى جهلكم يا اهل
الشام ».

(الاجانى ج 2 — ص 148 — ط دار الكتب)

مثل هذا المجتمع الذى كان لم ينتقل بعد عن نبطيته فى عهد الحجاج ،
ولم يظهر فى حواضره من اهلها شاعر واحد حتى بعد الاسلام بأمد طويل
لا يستطيع ان يحسن تحصيل العربية فضلا عن خلقها فى الجاهلية ولو
كانت المتأخرة ، او وضع كتابة لها .

الفصل الثامن

— المستشرقون لم يصنعوا أكثر من
محاولة تأجيل وقوع الحدث الكبير
من عهد اسماعيل حتى عهد محمد :

كل هذه القواعد التاريخية الثابتة الراسخة لم يرها المستشرقون ،
ولم يفكروا في البحث عنها مع أن منهج العمل التاريخي كان يقتضى
البحث عنها عن طريق تصفية المراجع الموجودة ، وغربة ما فيها خاصا
بموضوع له من الخطورة ما يجعله مناطا لتاريخ أمة كبيرة كان لها من الاثر
في تاريخ الانسان ما هو معروف عن الامة العربية .

ولو انهم لم يكلفوا أنفسهم البحث والتنقيب انسياقا من نزوعهم
الى الاطمئنان الى ما يطلبونه من هدم هذا التاريخ فلقد كان بين ايديهم مما
ذكرته التوراة — وهم يعدونها كتابهم المقدس — ما يكفي أن يحمل
الباحث العادي — حتى ولو كان غير نظيف المنهج والعمل — أن يتوقف
طويلا ليتأمل ويتدبر . ولو انهم كلفوا أنفسهم تحميل مجموعاتهم الديرانية
المعروفة التي دست في « المنجد » كلمة « يينمية » التي لا وجود لها في
العربية ابدا ، وقدمت لبلاشير ما زعمته « ترجمة » للقرآن ، شيئا من
العمل لمواجهة هذه الجبال من الاخبار فلعلهم كانوا أفادوا أنفسهم ، لكنهم
لم يفعلوا حتى هذا القدر من العمل الضروري لحماية أنفسهم ، واستمر
نواياهم . فواجهوا مسبقا كل خبر لم يسيغوه بالرفض ، وحدثوا بذلك
الفراغ الهائل الذي راحوا يحاولون سده بهذه الفروض التافهة التي
قدموها لحل اعسر مشاكل التاريخ ، فتردوا ، كما رأينا .

وبذلك نقلوا ما قال التاريخ أنه حدث أولا في عهد اسماعيل ، وامتد
بعمل بنيه ، وانتشارهم في الجزيرة العربية الى عهد محمد وانتشار
الاسلام في اللغة العربية . فطووا ما لا يمكن أن يقع في الطبيعة من تكون

العربية ونموها ، ومن نشأة الكتابة العربية وتطورها الا في ألوف السنين ، طووه في فترة زمنية ضيقة لا تعين على تكوين تقليد كتابي انشائي واحد فضلا عن ايجاد لغة من التركيب ، والارتقاء بحيث بينا في اللغة العربية .

ومن العثرات التي زلوا في ارتكابها انهم كانوا يقررون ان « العربية » كانت لا تزال تتخلق وتتشكل وتتكون في الاسلام ، وهم يرون رأي العين صدق ما ذكره المؤرخون عنها : من ان العرب توقفوا عن وضع اللفاظ الجديدة في العربية ، بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم لاجل القرآن .

ولولا انعدام الشعور بالمسؤولية التاريخية امام الحاضر والمستقبل جميعا ، ولولا النزق التبشيري الذي يسد على العقول منافس الحرية لرهبوا منطقة كل هذه الظواهر العضوية في تكوين اللغة العربية ، وفي اوزان شعرها ، وفي غنى وسائل التعبير فيها غنى لم ترتق اليه لغة سواها في لفات الانسان .

والواقع انهم لم يزدوا شيئا على ان نقلوا المرحلة التاريخية التي انشأت اللغة العربية من أقدم عهود التاريخ ، وطورتها ، وشكلتها منذ عهد اسماعيل حتى عهد محمد صلى الله عليه وسلم فوضعوها قبيل عهد النبي قليلا ثم مدوها الى الاسلام . وفي غمرة هذا الاندفاع الملهب بالتعصب الديني والعنصري ، غفلوا عن ملاحظة التطورات الحتمية التي لا بد ان تقع عند تحول بيئة بلغتها الى لغة أخرى مقاربة لها ، وكيف ان الاولى لا تختفى فجأة لتحل محلها الثانية ، ولكنها تأخذ في الذوبان فيها شيئا فشيئا الى ان تغيب فيها وهذا يستلزم الآماد والحقب ، ولا يقع بين ليلة وأخرى حتى لتأتى وفود اليمن الى رسول الله في اول عزمها على اعتناق دعوته لتخطب « بعدنانيته » بمجرد ان صح لها ان الاسلام دين حق .

غاب هذا وغيره عنهم ، كما رأينا ، وهو الذي فصله المؤرخون العرب لانه حقيقة تاريخية واقعة ظلت تتراعى اخبارها اليهم ، ويشهدونها جارية بين ظهرائهم الى ما بعد الاسلام .

ذلك الا اذا كانوا قد ارادوا ان يثبتوا للنبي معجزة ليس فوقها معجزة ، معجزة لم يصفها المسلمون الى الرسول : وتلك ان الله قد بث « العربية الفصحى » في قلوب المسلمين حتى يفهموا القرآن في لحظات ، وقدرة الله فوق الزمان ، والمكان .

الفصل التاسع

— الرسائل العربية الدينية هدفها بناء الحضارة تحت رقابة الضمير

لم تكن رسالة اسماعيل الا رسالة حضارية لبناء أمة على أساس من عقيدة ، والاعمال التي رايناها تتم في عهده وفي عهد ابنائه من انشاء كتابة وتطويرها ، ومن انماء لغة تربط بين اجزاء أمة ، فتشدها وتوحيدها وتتمشى مع نموها وتقدمها تترجم عنهما ، وتثبتهما في معجم هذه اللغة متدرجة في نموها معهما الا سيرة واضحة في طريق بناء هذه الحضارة وفي تسجيلها . والمعجم العربي في سعة آفاقه ، ودلالاته على كل انواع الموجودات والبيئات مرآة تعكس هذا البناء الحضاري الواسع الذي امتد اليه عمل هذه الامة التي نشأت من نسل اسماعيل ، ومضت في نشر رسالته جماعة متكاتفه يتيح لها خصبها الفكري ورحابتها النفسية التقدم الدائم على الخط الذي رسمته رسالة جدها الاول ، وتمتد وتستبحر مع امتداد مواطنها . ولكن مضاعفات الحياة ، وتشعبات مذاهبها ، وخضوعها للتماوج الجنسي على اطرافها ، وخاصة اذا كانت في ملتقى الحضارات ، والتماسها الافادة مما يفرض الاستفادة عليها منه استحالة انعزالها التام عن وسطها الانساني الواسع يدخل على عقيدتها التأثير والتلوث بالانحرافات الاجنبية للشعوب التي تجاورها ، ولم ترتق الى مستواها الاعتقادي الموروث . ولذلك داخلت وحدانية آلهها الوثنية في عهود تالية لعهد اسماعيل وابنائهم الاولين .

وقد ذكروا لنا ان اول من حمل صنما الى مكة وأمر العرب بعبادته كان عمرو بن لحي ، يقولون عنه : انه كان اول من غير دين اسماعيل ، فنصب الاوثان ، وبحر البحيرة ، وسيب السائبة ، ووصل الواصلة ، وحمى الحامى » (سيرة ابن هشام — المجلد الاول — ص 76 — البابى الحلبى ط. الثانية) .

« قال ابن اسحق : ويزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة فى بنى اسماعيل ، انه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم ، حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح فى البلاد ، الا حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم ، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة ، حتى سلخ ذلك بهم الى ان كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة .. وصاروا الى ما كانت عليه الامم قبلهم من الضلالات . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم يتمسكون بها من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة .. فيوحدون (الله) بالتلبية ، ثم يدخلون معه أصنامهم ، ويجعلون ملكها بيده . يقول الله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم :

(وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) .

اي «ما يوحدوننى لمعرفة حتى الا جعلوا معى شريكا من خلقى»
(المرجع نفسه ص 77 — 78)

وهذا الوضع المنحدر الى الوثنية بعد التوحيد قديم وآثاره هـى التى تشهد فى النقوش الباقية وفى كتب التاريخ .

فالتوحيد الابراهيمى باق وان دخلت عليه التلوثات بحكم من مضاعفات الحياة فى طريق سيرها الطويل .

ورسالة اسماعيل رسالة حضارية ، وعمل اسماعيل وابنائـه عمل حضاري ، وهذا هو ما يغيب عن بعض الناس لبروز المعنى الدينى فى هذه الرسائل عند المتأخرين من أجيالنا الحاضرة ، ولانطباعهم بمفاهيم أجنبية تسلت الى عقولنا عن طريق المفاهيم الاوروبية الاجنبية عن

حضارتنا ، وهى المفاهيم التى تعزل مهمة الكنيسة عن مهمة الملوك ، والتى لم تنته اليها اوروبا الا بعد عهود طويلة من الصراع بين السلطتين انتهتا بعده الى القسمة .

لم يكن هذا فى تاريخ حضارتنا . وقد كان فرعون الكاهن الاكبر ، وكان الملك المشرع والمنفذ . وكان الخليفة فى الاسلام ولى امر الدين والدنيا جميعا ، فكان عليه أن يرعى كل أمر من أمور رعيته .

لذلك لا تأتى عملية ابناء اسماعيل فى تطوير اللغة ، وفى تطوير الخط وتأصيله ، وتوسيع دائرة انتشاره عملا استثنائيا فى مجرى التاريخ العربى . وقد وقفونا عند العلامات المميزة للانتقالات الكبيرة فى هذه السيرة الحضارية :

1 — اسماعيل اولا 2 — ابناءؤه المباشرون ثانيا 3 — عدنان ثالثا 4 — محمد رابعا .

وبه تكون الرسالة قد تمت بناء ، واكتملت أركانها ، وبلغ نضجها فى الشعب الذى وجد لنشرها قمة صلاحيته للنهوض بالامانة ، فتكون لذلك خاتمة الرسائل .

ذلك أن الانسانية يجب أن تنتهى الى تجانس ووحدة تجمعها فى ظل شريعة تخلصت من مجموع التجارب الحضارية والاعتقادية التى خاضتها فى هذه المنطقة أقدم شعوب الارض حضارة ، وانضجها نفوسا بحكم من تطورها الطويل .

الرسالات الدينية العربية اذن تؤلف تكاملا حضاريا ، تسلم الحلقة منه الى الحلقة التى تليها ، وانسجامها وتناسقها البادي فى هذا التسلسل طبيعى ، وهو دليل تاريخى قاطع بصحتها .

تلك هى حقيقة أخطر قضية عالجتها المستشرقة ، وفرحت بها ، ولقنتها لغزياننا فنعقوا بها وما شعروا بانهم بابتلاعها يبتلعون نارا ، كما ترى .

الباب الخامس

لهجة الشعر دائما واحدة

الفصل الاول

ملاحظة هامة : بقايا الحميرية

يجب ان نراعى ان التحول عن اللغة الى غيرها — مهما قويت اسبابه ودواعيه — لا يكتسح الجماعات اكتساحا ، ولا يعمها ويغمرها دون استثناء — وهى ظاهرة ملاحظة فى المجتمعات التى تحولت الى العربية بعد الاسلام — وانما هو التخلل المتفاوت النفاذ الى نفوس الجماهير ، بمعنى ان تستمر منها الى ازمة طويلة وحدات تتشبث بلفتها الاولى ، عجزا عن الارتقاء ، ماديا او معنويا ، الى تحقيق التحول ، او جريا مع قوة الدفع القديم ، او تجانفا عن الدين الجديد .

ولذلك تتلكأ من القديم بقايا تظل تمثل فى المجتمع الاصول السابقة . وهذه البقايا قد تقوى مع مرور الزمن بعد ان ينحل شيئا سلطان الدين الجديد ، وتعيش بذرة تنمو اذا وجدت الظروف المواتية .

ويكفل هذا الواقع المشاهد عودة هذه اللهجة الاصلية الى الاتساع فى ظروف تغمض او تتضح .

وهذه كذلك خاصة اذا لاحظنا ان اللغات الراقية تحصل بالطلب ، ولا تنصب فى النفوس انصبابا . فلا غرابة اذن ان تبقى فى اليمن حتى العهد الاسلامى بقية من «الحميرية» يحدد حدودها لنا ابو عمرو بن العلاء فى نصه الذى مر بنا سابقا ، ولعله تصوير لما كان منها باقيا فى الاسلام الى زمانه .

وما دامت هذه اللغات الداخلة على الاولى كانت تحصل بالتعلم ، فأولى الناس بتحصيلها هم المرتفعون الى سمت الصدارة ، ثم تليهم الطبقات التالية لهم في القدرة على تحصيل اداة الثقافة العليا ، وتنعدم القدرة في الطبقات الدنيا التي لا تكاد تجد اسباب الطموح الى تحقيق المثل من ثقافة او غيرهما .

فعلى اكتاف هذه الطبقة عاشت « الحميرية » . ومن ارتفع بهمته الى محاولة التعبير الادبي كان عليه ان يسعى الى تحصيل اللغة التي ينظم فيها الشعر ، وتخطب فيها الخطب ، تماما على ما نشهده في واقعنا اليوم .

— الشعر الجاهلي وقوله في اللهجة الشمالية وهي لهجة كانت تحصل :

وكانت لهجة الشعر التي يعبر بها الشمالي والجنوبي جميعا ، وكانت لهجة العهود والاحلاف ، ولهجة التعاقد والتكاتب عند العرب جميعا .

وكان الشمال يحصلها كما يحصلها الجنوبي عن طريق التعلم متى اراد ان ينتهي فيها الى ما ينتهي اليه فصحاء قومه وشعراؤهم واصحاب الامر فيهم .

وتصورنا ان العربي كان يستولى على مقاليد هذه اللغة الواسعة المركبة عن طريق الاستعمال العام تصور ليس له ما يبرره ، او يصدقه . فلهذا تعد مفرداتها بالملايين ، وتتنوع دلالاتها ، وتتفرع اشتقاقاتها ، وترتبط فيها دلالة اللفظ بصورته واعرابه ، وتجوب كل المعانى ، وتحلق في كل الآفاق ، وتعبر عن جميع البيئات ، وعن جميع الصناعات ، هذه اللغة لا تلقى بزمائها لمالكها في ظروف الاستخدام اللغوي الجارية في كل يوم في الحياة العامة . وهي على حالتها هذه تؤرخ حياة الامة العربية كلها ، بما يتوزعها من بيئات خصبة ومجدبة ، حاضرة وبادية ، سهل وجبل ، مدر ووبر . فليست تمثل لغة قبائل البادية وحدها حتى تنسب الى ابن البادية وحده .

ذلك أن حاجة الرجل من مفردات لغته إنما تحددها الممارسة ، ويفصل في عددها ما يواجهه في مسلك حياته اليومية ، وهذا القدر لا يرتقى بقاموس الاستعمال الفردي الى ازيد من بضع مئات من المفردات . وما تجاوز هذا القاموس فنقل وزيادة لا تأتي من اراد اليها طوعا ، وانما تأتيه تحصيليا عن طريق التعليم المنتظم . وهى بتجاوزها الواسع هذا القدر الذي يحتاجه البدوي تدل على ان الامة العربية كلها في مختلف بيئاتها تضافرت التضافر الطبيعي على وضعها ، وليس بدوها وحدهم . وشعرهم كان متنفسها على سنتهم .

ونحن نعرف بالفعل أن العرب كانوا يعلمون ابناءهم الشعر ، ويروونهم الاخبار والاشعار والانساب ، وكان للشاعر راويته الذي يتلقى عنه شعره وينقله الى الناس . كما نعرف أنه كانت في الجاهلية طائفة المعلمين . وكانت هذه الطائفة من اشراف القوم ولم تكن من خصاصهم . وقد وصلنا من اسماء هؤلاء المعلمين عدد ، ومنهم أبو بكر الصديق الذي كانت داره ملتقى علميا فريدا يرده كبار القوم وشبابهم ليسمعوا ويتعلموا . وهذا بين الشماليين انفسهم ، وهو بين الجنوبيين أولى .

— الشعر في الشعوب لهجة واحدة ، ولهجة الشعر العربى هى الشمالية

وليس هذا بغريب في الشعوب : ان يستخدم الشعر او الادب لهجة واحدة في العصر الواحد ، وفي الشعب المختلف اللهجات ، وان تطفئ هذه اللهجة على غيرها ، وتطوي غير اصحابها من اصحاب غيرها من اللهجات .

والمثل لهذا في غير العرب عند اليونان . فالشعر الملحمى كله ، ما قيل انه سبق عهد اوميروس وشعر اوميروس ، كله في لهجة واحدة هى اللهجة « اليونية » التى لم تمازجها لهجة أخرى على الرغم من اختلاف لهجات الشعراء ، ولم يدخلها من اعراض غيرها من اللهجات ما كان كفيلا لو وقع ان يدل على اختلاف شخصيات اصحاب هذه الاشعار التى نسبت

كلها الى اوميروس اما نفيها عنه عند من نفوها فلا اعتبارات لا ترجع الى تنوع الاساليب أو اللهجات .

واكثر من هذا ان شعر هيزيود التعليمي ، ومنه « الايام والاعمال » — وهى محققة النسبة اليه — منظوم في اللهجة « اليونية » أى لهجة الشعر الملحمي الاوميروسي . هذا مع ان « هيزيود » ليس يونيا ولا هو من مواليد « يونيا » الآسيوية ، انما ولد في بيوسيا في البلوبونيز الاوروبية. Max Egger, His. Litt. p. 69 وهم يستدلون بهذا على ان الايلياد

والاوديسا كانتا قد تمتا الى حد بعيد ، وان اثرهما كان قد جاوز أرض نشأتها وهيرودوتس « الدورى » المولد واللهجة كتب تاريخه باللهجة « اليونية » لهجة الشعر الاوميروسي ، وبين الشاعر والمؤرخ ثلاثة قرون أو نحو ذلك . (ماكس ايجار — تاريخ الادب اليونانى ص 119) .

ولم تكن سيادة هذه اللهجة رهنا بسيادة أصحابها على سائر اليونان ، وانما كانت التقاليد الادبية هى التى فرضتها .

لا شذوذ اذن ولا غرابة فى أن يكتب شعراء اليمن شعرهم فى اللهجة الشمالية ، لان تقاليد الشعر العربى قد سبقت بذلك . وفيه ما يشير الى أن الشماليين كانوا اسبق الى تقنين اوضاع الشعر .

وتشبت المستشرقين بالاختفاء وراء ادعاء ان اللهجة « الحميرية » كانت لا بد ان تكون لهجة الشعر اليمنى تشبت لا مبرر له فى شعب تقدم كتبه وآثاره وأشعاره فى اللهجة الشمالية ، وينص مؤرخوه فى اجماع كامل على أنه كان يكتب فيها اشعاره . فالاثار قائم مائل فى الشعر الباقي ، والخبر الى جانبه يؤيده . ولو ان الاوروبيين اختل معيارهم فى علاج آدابهم بقدر ما اختل معيارهم فى علاج التاريخ العربى وآداب العرب لنفوا كل الشعر المنسوب الى هيزيود لانه غير مكتوب فى لهجته الخاصة ، ولنفوا كذلك « تاريخ » هيرودوت (لانه لم يكتبه فى لهجته « الدورية » . ولا أكاد اشك فى أن طه حسين لم

يكن يعرف من هذا القائم في الادب اليونانى شيئاً ، على الرغم من ادعاءاته العراض بمعرفة التاريخ اليونانى والادب اليونانى . ولو انه عرف لتردد واحترس . لم يكن يعرف من هذا شيئاً كما لم يكن يعرف شيئاً من اللهجة « الحميرية » التى راح يتغنى بالفارق الواسع بينها وبين اللهجة المضريّة .

الفصل الثانى

— كان العمل الرصين يقتضى منهج عمل آخر

الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانوا يعيشون فى الشمال مع قبائلهم .

ولو قدرنا ان طه حسين لم يكن قادراً على أن يخلص لنفسه عن طريق البحث والنظر تلك الحقيقة الاساسية فى تاريخ الفكر الجاهلى : وهى أن الشعراء كانوا يعبرون عن انفسهم فى اللهجة المضرية التى كانوا يتعلمونها شماليين وجنوبيين ، فما كان أولاه أن يقيم تحقيقه على أساس آخر : وهو دراسة أعمال هؤلاء الشعراء المنسوبين الى اليمن ، والاتصال بتاريخهم الشخصى والقبلى ، ومنازل قبائلهم اليمنية فى الجزيرة ، وتاريخ نزولهم بها . فلو درس وحقق لعرف أن كثرة هؤلاء الشعراء اليمنيين كانت قبائلهم تنزل فى جوانب الجزيرة العربية موزعين على أرجائها المتباعدة ، وكلهم مقيم بين الشماليين ، قد اتخذ لهجتهم فى حياته كلها .

فمن هؤلاء الشعراء ابناء الاصل اليمنى من هو طائى ، وطىء يمنية تنزل بين جبلها المعروفين فى الوسط الشمالى من الجزيرة العربية ، وهى تقيم هناك من أقدم الأزمنة ، ولهجتها شمالية عدنانية وشعر شعرائها فيها من أقدم عهود التاريخ المعروفة لطفى ، ولم يدخل عليها فى جيلها

عنصر شمالي او غير يمني .

والاوس والخزرج يمينتان ، ولكنهما تنزلان المدينة وما حولها في وسط الجزيرة الغربى ، ولهجتها اللهجة الشمالية . يقول الشعر فيها شعراؤهم قبل الاسلام وبعده ، وان أشهرهم حسان بن ثابت صاحب السهم الكبير في الشعر الجاهلى ، وصديق الفساسة الذي يقول شعره في مدحهم وفي صداقته لهم في اللهجة الشمالية .

وهؤلاء الملوك الفساسة أنفسهم يمنيون يملكون الشام ويسودونه في الجاهلية ، ويحالفون الروم ولكنهم يتحدثون اللهجة الشمالية ، ويكتبون بها سجلاتهم ، ويسمعون فيها اشعار الشعراء ، ومنهم حسان ابن ثابت ، والنابغة الذبياني .

والمناذرة في شرق شبه الجزيرة ، وهم قادمون الى العراق من اليمن ، يتحدثون اللهجة العدنانية ، ويكتب فيها شعراؤهم اشعارهم ، منهم النابغة الذبياني وهم يسجلون الاشعار الجاهلية المنظومة في اللهجة الشمالية ، لا يكادون يستثنون في هذا شاعرا مشهورا ، وتبقى مكتبتهم التي حفظت فيها هذه الاشعار حتى تكون يوما النبع الدفاق الذي تبرز منه على المسلمين فيوض الشعر العربى الجاهلى .

ومذبح اليمنية الاصل يضطرب مقامها بين اطراف اليمن الداخلة لمواطن القبائل الشمالية وبين منازل بعض القبائل الشمالية العدنانية نفسها ولهجتها الشمالية العدنانية .

وكندة اسرة يمنية تؤسس ملكا شماليا وطيدا يعاصر ملك المناذرة والفساسة ، وتعيش في ظل دولتها اسد كلها وبطون من بكر ومن طيء بل ومن تغلب ايضا ، وينداح ملكها حتى يخالط الشام والعراق ولغتها اللغة الشمالية ، وشعر شعرائها في هذه اللهجة لا تشوبها شائبة من « حميرية » .

ومن كندة هذه امرؤ القيس الامير الشاعر الذي فتق في الشعر العربي ما فتق ، وفتح فيه ما فتح ، ورسم في أفقه ما رسم مما اصل فيه تقاليده ، وشق مهايغه لمن جاء بعده ، وهو الذي قال فيه عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « خسف لهم عين الشعر » .

ومن استحق من عمر أمير المؤمنين هذه القولة ، وهو القريب من زمانه حتى ليكاد يطل عليه ، لا يكاد يتعرض لنفى وجوده باحث يدرك ثقل المسؤولية العلمية .

ثم من كان امرؤ القيس الكندي هذا ؟ كان ابن اخت كليب والمهلهل الذي قيل عنه : انه اول من طبع القصيدة العربية الجاهلية بصورتها الاخيرة . وقد نشأ هذا الامير ذو الاب الكندي ، والمنبت الشمالى فى أحضان أمه الربيعية ، وفى ظل عز ملك آبائه الشمالى ، بين مؤدبين شماليين يختارهم الملك لتربية ابنه .

وملك آبائه واجداده الشمالى ملك راسخ ثابت يؤكد التجاوب الصادق الكامل بين ما كتب عنه فى الجزيرة وما كتب عنه فى الروم . ومن آبائه الحارث الكندى الذى فزّع الروم والفرس ، وداس بجيوشه العراق والشام ، واوغل فى الاناضول حتى قارب أن يشارف القسطنطينية .

لكن طه حسين لم يكن يعرف من هذا شيئاً ، ولم يعرف وهو يتساءل هذا التساؤل الغريب : « لماذا لا تنفى وجود امرئ القيس وقد نفى الاوروبيون وجود هيرودوس ؟ » لم يكن يعرف انه ينطح التاريخ كله . ولم يكن يعرف الاثر الهائل لاصطخاب الموجات اليمنية على طول التاريخ العربى الفتيد ، ولا انفجاراتها التى لم تهدأ صعوداً نحو الشمال فتستقر حيث أتيح لها القرار ، وتمتد فى اندفاعاتها وترسباتها فوق ارض الوطن العربى الابدي الى مصر ، ثم تجاوزه الى شمال غرب افريقية . وكان لهذا التفجر الاستقرارى فى مواطن الترسب من عوامل المزج بين أهل الشمال والجنوب ما هيا من اسباب التلاحم والتداخل ما لم يدع الشمالى

شماليا وحسب ولا الجنوبي جنوبيا وحسب ، ولا اللهجة الشمالية غربية على اليمنى القح ولا اللهجة الجنوبية بعيدة عن الشمالى القح ، وانما هما لهجتان تترافدان ، وتتراو جان ، وتقع الجنوبية التى لم تتم خلقتها ولم يستو لها تكوينها ، ولم ترتق الى مستوى الاداة العليا للتعبير الرفيع ، تقع هذه الجنوبية من الشمالية الفذة النامية ، العليا ، وقع اللهجة المحلية الدارجة من اللغة الرفيعة التامة ، ذات التجارب العريضة فى التعبير الدقيق البالغ اسمى ما تبلغ اليه لغة . فاذا عبر اليمنى الشمالى بالعدنانية فما اولى ان يسارع اليمنى الجنوبي الى خطاب اخيه باللهجة التى يثقانها ويؤثرانها ، والتى ندبتها كفايتها وتقاليدها للنهوض بهذه الوظيفة العليا ، على حين لم يندب لها غيرها .

وهو فى هذا يصنع ما كان يصنعه ابناء البيئات العربية كلها شماليا وجنوبيا ، شرقيها وغربيها : يتحدث فيما بينه وبين اخوانه فى بيئته الخاصة بلهجته المحلية التى انحدرت من اللغة الام ، وتتكيف محليا بحكم مطالب البيئة وانعطافاتها ويعبر بها فى حدود حاجات بيئته الخاصة ، فاذا هو جاء الى التعبير الفنى اتخذ لغته العليا : تماما كما نصنع نحن اليوم فى مواطننا المتباعدة . اما اذا كان الموطن موطن التعبير عن مطالب محلى صغير فاللهجة المحلية هى اداة التسجيل . ومن هنا نجد الفرق القائم بين هذه النقوش الشاردة التى عثر عليها وبين اللهجة الادبية .

والنظر فى كتاب ككتاب « نهاية الارب » للقلقشندي ، او فى كتاب ككتاب « جمهرة الانساب » لابن حزم يكفى ليوقع المتأمل على مدى ما كانت هذه الانفجارات السكانية اليمنية ترمى بأبناء اليمن الى الارحاء القصية من الاراضى العربية ، وعلى الخطورة التى كانت تربط بين هؤلاء الابناء وبين اسلافهم فى موطنهم الاول ، وتوجب على ملوك اليمن التزام استعمال اللهجة الشمالية — ليس للتأدية الادبية فحسب — ولكن فى توثيق الصلة بين الوطن الام والكتل المهاجرة عنه .

ومن هنا لم يكن في الاتفاق مكان لاستخدام « الحميرية » خارج نطاق القسم الضيق الصغير من أرض اليمن الأصلية ، ولم يكن استخدامها في غير الأغراض المحلية التي تقع فيها كل هذه النقوش التي عثر عليها بالآلاف في جوانب اليمن الداخلية ، ولهذا لم يوجد بينها نص أدبي واحد ، يرجع إلى الجاهلية أو الإسلام . وهذا الواقع الخطير هو الذي عبر عنه أبو عمرو بن العلاء فذكر تعبيره ، وأصاب وحدد حين قال : « ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » .

وقف عند « حمير وأقاصى اليمن » ، فحصر البيئة التي كانت تستخدم اللسان الحميري بالقسم الذي كانت تنطلق فيه يد الاسرة المالكة ، وهو ما كانت تقع منه موقع الرأس من مجتمع داخلي يضيق عن أن يشمل اليمن كلها أو أغلبها ، وإنما يتوقف عند « حمير » ، وما اشد بعده عن المواطن اليمنية المجاورة لمواطن العرب الشماليين إذ أن هذه المواطن المتجاورة المتداخلة من أرض اليمن الأصلية ومن أرض عرب الشمال ، كانت متنفسات حياة المجتمعين العربيين ، على النحو المتحقق اليوم في مناطق الحدود العربية المتجاورة ، فانما هي حدود اسما ولا وجود لها . هذه المناطق المواجهة المصطخبة بحركة أبناء المجتمعين كانت بوتقة التفاعل الدائم بين اللهجتين ، ومنسرب الانسياق الهاديء إلى اللهجة الشمالية أما ما تباعد عن هذه المواطن الشمالية ، واوغل في البعد عنها من مناطق اليمن القصية فهي التي عزلها بعدها من مواطن اللهجة الشمالية عن هذه اللهجة ، فبعد لسانها حتى جانب « العدنانية » بقدر تجاوز بعض التجاوز فرق ما بين اللهجات الشمالية بعضها وبعض .

ذلك هو ما عبر عنه أبو عمرو بن العلاء العالم العارف . ومن ضل فهما عن ادراك هذا المعنى فائمه على نفسه ، ولو أراد أبو عمرو إلى أبناء اليمن كلهم لعبر عن نفسه فأحسن العبارة ، ولدل ولم يقصر ، ولحدد كما حدد في عبارته السالفة . ولو أراد إلى غير ذلك ما أورد شعرا ليمنى في اللهجة العدنانية والا يناقض نفسه ، وأبو عمرو لم يناقض نفسه

لأنه عالم يعلم وليس مغامرا يعيث ويقامر . ولقد وجدت في جوانب الجزيرة العربية كلها نقوش في جميع صنوف الكتابة ، تمثل كثيرا من العصور ، ومن اللهجات المحلية ، ولم يوجد بينها نص أدبي واحد لأن مهمة الأدب كانت لها لغتها . لقد أورد المستشرقون أنفسهم موارد الهلكة لأنهم تخيلوا ولم يؤرخوا ، ولأنهم تظننوا ولم يحققوا ، ولأنهم اتخذوا منهج « الاقتراحات » التفسيرية ، بعد التكرار للقواعد الأساسية التي يقوم عليها التاريخ : وهي « الأخبار » . يقول الأصمعي : سمعت أبا عمرو ابن العلاء عشر حجج فلم أسمعه يستشهد ببيت إسلامي واحد . (ابن خلكان - ترجمة أبي عمرو) .

ومن هنا خرج اليمنيون عندهم ولا شعر لهم ، مع أن هذا الشعر قائم بين أيديهم ، حتى ينبض بالحياة ، ويفور بالقوة . كانوا يحملون على ظهورهم الشعر الكثير الغزير ، ولكنهم لا يعرفونه فيتلمسون الغذاء تحت أرجلهم فلا يجدونه في الرمل الجاف الأعجم ، ويموتون جوعا .

الفصل الثالث

— كان ملوك اليمن يتعلمون العربية الشمالية —

يروى التنوخي في كتابه « الفرج بعد الشدة » عن أبي الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني قصة الآتية (ص 136—137) :

« أخبرني أبو الفرج القرشي المعروف بالأصفهاني ، قال : ذكر ابن الكلبي عن أبيه ، خرج قيس ابن قيسبة بن كلثوم السكوني ، وكان ملكا يريد الحج — وكانت العرب تحج في الجاهلية ولا يتعرض بعضها لبعض — فمر ببني عامر بن عقيل فوثبوا عليه وأسروه وأخذوا ماله وما كان معه والقوه في الفل ، فمكث فيه ثلاث سنين ، وشاع في اليمن أن

الجن استطارته .

« فبينما هو في يوم شديد البرد في بيت عجوز منهم وقد يئس من الفرج
اذ قال لها :

« أتأذنين لي في أن آتي الاكمة فاتشرق عليها فقد أضر بي البرد ،
فقلت له : نعم .

« وكانت عليه جبة صوف لم يترك عليه من ثيابه غيرها فتمشنى في
أغلاله وقيوده حتى صعد الاكمة .. »

« فبينما هو كذلك اذ عرض له راكب يسير فإشار اليه أن أقبل
فأقبل الراكب ... » وكان يمينيا من بنى القين ، فأخبره ابن قيسبة عن
قصته ، وكشف له عن أغلاله ، فاستعبر القينى ، فقال له ابن قيسبة :

« هل لك في مائة ناقة حمراء ؟ قال : ما أحوجنى الى ذلك . قال
ابن قيسبة : انخ . فأناخ ، ثم قال له : أمعك سكين ؟ قال نعم . قال :
ارفع عن رجلك .

« فرفع له عن رجله حتى بدت خشبة مؤخره ، فكتب عليها ابن قيسبة
بالمسند ، ولم يكتب به غير أهل اليمن :

بلغن كندة الملوك جميعا	حيث سارت بالاكرمين الجمال
أن ردوا الخيل بالخميس عجالا	واصدروا عنه والروايا ثقلا
أغربت جارتى وقالت : عجيبا	أن رأتنى في جيدي الاغلال
أن أرى عاري العظام أسيرا	قد برانى تضعضع واختبال
فلقد اقدم الكتيبة بالسيـ	ف على السلاح والسربال

« وكتب تحت الشعر لآخيه : ان يدفع الى أبى الطمحان القينى
هذا مائة ناقة حمراء . ثم قال : اقريء هذا قوماً فانهم سيعطونك مائة
ناقة حمراء . »

واتى ابو الطمحان أخاه الجون بن مالك فأخبره الخبر فأعطاه
المائة ناقة كما وعده ابن قيسبة . ثم اتى الجون قيس بن معدي كرب
الكندى حتى يعينه على استنقاذ أخيه الملك الاسير فأعانه وخرجوا الى
أرض بنى عامر بن عقيل . يقول ابن الكلبي :

« فسار قيس ، وسار الجون معه تحت لوائه ، وهو اول يوم
اجتمعت فيه السكون وكندة لقيس ، وبه ادرك الشرف ، وسار حتى
أوقع بنى عامر بن عقيل فقتل منهم مقتلة عظيمة ، واستنقذ ابن قيسبة .
وقال فى ذلك سلامة بن صبيح الكندي :

لا تشتمونا اذ جلبنا لكم	الذى كفى كلها سلهبة
نحن أتينا الخيل فى ارضكم	حتى ثأرنا منكم ابن قيسبة
واعترضت من دونكم مذحج	فصادفوا من خيلنا مسغبة »

الاخبار الجاهلية من هذا الضرب كثيرة ، والواحد منها تستخلص
منه الحقائق الكثيرة عن واقع الحياة العربية فى الجاهلية . وكلما زدتها
نظرا زادتك عطاء ، وتجميع بعضها الى بعض يؤلف كنزا غنيا جدا
نستطيع ان نخلص منه الخطوط العراض لصورة الحياة الجاهلية ،
وتناسب بعضها الى بعض وتناسقها وتكاملها يثبت حقيقتها ، ويجعل
الاحالة على بعض الاحكام المغتصبة من نص مبتور عبثا يدل على تفاهة
صاحبه ، وعلى قصور عمله ، وعلى نقص معارفه ، وانكماش ادوات
عمله .

لهذا يكون الخبر الماضى نصا ثمينا جدا ، وهو من رواية هشام
الكلبي عن ابيه محمد بن السائب الكلبي . وقد مر بك ما قدمته فى توثيق
هشام بن الكلبي على الرغم من حملات خصومه عليه ومنافسيه .
وهشام يروي هذا الخبر عن ابيه . وعلم ابيه لم يطعن عليه طاعن ،
والابن بعد هذا ابعد الناس عن مظنة الادعاء على ابيه برا بالابوة وبر بالعلم
جميعا . هذا عن سند الخبر .

أما ما يستفاد من الخبر نفسه فأمر كثيرة :

1 — ابن قيسبة الملك اليمنى يحج الى مكة لانها مركز القيادة الدينية للشماليين مثلها للجنوبيين .

2 — والطريق آمنة في ظل الاشهر الحرم ، والملك يسير عليها في غير تخوف ، وفي غير توقع لشر ، ولكن بنى عامر تغدر به فتقتل من يصحبه من مرافقيه ، وتأسره ، وتستولى على أمواله ، وفي شعر الكندي ما يفيد رضا مذحج — وهى يمنية — او تواطؤها مع بنى عامر على ركوب هذا المحرم في الملك :

واعترضت من دونهم مذحج فصادفوا من خيلنا مسغبة (؟)

ومذحج التى أعانت بنى عامر على الغدر بابن قيسبة هى التى ارتدت مع الاسود فى اليمن بعد الاسلام .

الملك الاسير يكتب الى قومه على خشبة رحل بعير رسوله رسالة شعرية بالعربية الشمالية يخبرهم فيها بمكانه .

4 — ويبلغ الرسول رسالته الى اخى الملك ولكن جماعة السكونيين وهم قوم الملك ، لا يرون فى أنفسهم الكفاية للقيام وحدهم لبنى عامر ومذحج فتنجدهم كندة بنو أعمامهم ، على شريطة أن تكون قيادة النجدة الخارجة لقيس زعيم كندة .

وكندة حريصة على أن تعقد زعامة هذه الوحدة برئيسها قيس حتى تنهض بفخرها باعتبارها اول يوم تلتقى فيه السكون وكندة تحت لواء واحد . ومعنى ذلك ان الجماعتين اليمنيتين كانتا فى تنافس على الزعامة اتصل حتى كان هذا اليوم . كما يفيد النص أن مذحج كانت تكيد للملك وتكاد تبلغ فى علاقتها ببنى عامر مبلغ محالفتها على الجماعتين المتنافستين على زعامة العناصر اليمنية .

5 — تستنقذ البعثة ابن قيسبة الملك السكونى ، وتثار له

ولجماعته ، ويقول شاعر كندة شعره بالعربية الشمالية أيضا ليسجل هذا النصر والثأر .

— من امارات صدق الشعر زيادته على الخبر الذي يؤطره :

ولكننا نجد في الشعر فائدة تزيد على ما ورد في الخبر ، ففي بيته الختامى يسجل على مذبح اليمنية — كالمملك الاسير — انها ارادت اعتراض البعث الخارج لاستنقاذ الملك ، ولكنها هزمت .

6 — وفي الخبر تنبيه دقيق تفصيلي الى ان الملك السكوني حينما نقش بالسكين على رحل الرسول رسالته كتبها « بخط المسند » الذي لم يكن اهل اليمن يكتبون بغيره من الخطوط .

فتجد نصا ينم عن حقائق كبيرة في حياة اليمن في العهد الجاهلي الاخير لا تقدمه كتب التاريخ .

ونحن من هذا الخبر بازاء تقليد منتشر في الحياة الجاهلية : وهو كتابة الرسائل بالشعر . كل الرسائل التي تكتب في مثل هذه الحالة في جوانب الجزيرة العربية تكتب في الشعر ، ولغة الشعر هي اللهجة العدنانية الشمالية

من هذا القبيل رسالة لقيط الايادي المشهورة الى قومه يبلغهم فيها خبر نهوض جيش الفرس اليهم :

كتاب في الصحيفة من لقيط الى من بالجزيرة من اباد

وفي الاخبار الجاهلية اشارات الى عدد من هذه الرسائل ، ومن ادلها على ثبات هذا التقليد رسالة المرقش الاصفر الى اهله التي كتبها وهو مريض غدر به عبده .

وتعدد هذه الرسائل ، وتكاملها كلها مع اخبار المناسبات التي كتبت فيها ، وترامي دلالات كل شعر تضمنته الى ما وراء دلالات الخبر

الذي يوطر الرسالة تكشفنا على أمر هام وهو أن راوي الخبر لم يكن صانعه ، ولا صانع الشعر الذي اقترن به . ولو انه كان صانعهما لثم له التنسيق بين مفهوميهما فطبق الحز المفصل .

والواقع ان هذه الظاهرة الملاحظة في التفاوت الواسع الدقيق بين اتساع دلالات الشعر الجاهلي وضيق دلالات الاخبار التي تدور به ، وتساق لتفسيره تنتهي بنا الى نتيجة أكيدة هي صحة الشعر الجاهلي نصا وروحا . أما بالنسبة لرواة الخبر فهي تدل على واحد من اثنين : فأما ان الراوية لم يكن يفهم الدلالات التفصيلية للشعر ، وأما انه كان مقيدا بنقل الخبر على ما انتهى به اليه ، لا يخرج عن حدوده ، ولو لم يغط الخبر سعة مدلولات الشعر . وكلاهما يدلان على أن الشاعر شيء ، وراوي الخبر شيء .

وكل هذه المحيطات بالشعر الجاهلي تدل على صدق تمثيله لعصره ولأصحابه وللأحداث التي قيل فيها . وعجيب حقا ذلك الاستيعاب البالغ من القصائد الجاهلية الباقية للأحداث الخطيرة التي مرت بحياة قبائلها ، وجدية هذه الأحداث ، وما تتضمن من وحى يلح على قارئها بقيام أسباب تاريخية عاصفة دفعت هؤلاء الشعراء الى قول أشعارهم ، بل بعبارة ادق وأسلم ، أملت على هؤلاء الشعراء قول أشعارهم .

وخذ مثلا لهذا قصيدتي الحارث بن حلزة اليشكري وعمرو بن كلثوم التغلبي ، اللتين قيلتا تحت ضغط تحرق الفريقين المتخاصمين الى السلام بعد حرب دامية اتصل تأججها اربعين سنة أحرقت فيها شباب الفريقين ، فانظر في محتواهما الذاتى ، والتمس فيهما ما دلت كل منهما على تفاصيله من الأحداث واستشف قدر ما يمثل وراءه من جدية ، ثم بين هذا كله وبين ما سيق حولهما من اخبار وتفسيرات ، فستعلم ان الاخباري المفسر يقع دون منزلة الشاعر من مخالطة الأحداث التي عاشها بحيث يبدو طفلا الى جانب الرجل الذي عاش شعره . ويبدو

جاهلا بماجريات الاحداث ، صغيرا في التماس علها . وهذا يقع مع ان الشاعر قد بتر اكثر شعره ، ومع ما في طبيعة الشعر من اتجاه الى الایجاز والادماج . فهما شخصان مختلفان من غير شك . فليس مقدم الخبر هو صاحب الشعر . وهذا يسقط ادعاء ان القاص قد صنع الشعر . وليس هذا الذي أقدمه الا من قبيل المثل .

والملك ابن قيسبة يكتب رسالته بالعربية الشمالية ، وهو جنوبي من اليمن ، والحميرية هي لهجة الفريق اليمنى الذي منه الملك ، لكنها — على ما نبهت — اللهجة المحلية الدارجة ، التي لا ترتقى الى مرتبة التعبير الادبي .

والمنطقى المقبول في هذه الحالة ان يكون اشراف القوم وخاصتهم يتعلمون « العربية الفصحى » تعلما ، وان يحصلوها تحصيلًا في سن التحصيل الباكر لانها لغة التعبير الرفيع وهي بذلك القسط الضروري الذي يمضى القادرون على تحقيقه لابنائهم باعتباره منهجا أساسيا لتكوينهم الثقافى . شأنهم في هذا شأن الشعوب التي تطلب لنفسها ولبنيتها في شبابهم زادا ثقافيا تختار هي وجوهه ، وتلمس أسبابه . ونحن نعرف ان تحصيل الشعر والاخبار (اي التاريخ) والخط والحساب والانساب كان عصب الثقيف العربى . وتحصيل الشعر كان هدفه تحصيل اللغة التي جعلتها قدسيتها اصلا اول في التكوين الفكري للعرب جميعا كما لم تقع لغة قبلها في اي جنس . وانها لتقع من العرب موقعا يجعل لابناء اسماعيل بما بنوا فيها حق اعتبارهم طبقة تقوم برأسها في العرب . وقد اتصل هذا المنهج الثقيفى في الاسلام وزيد عليه تحفيظ الناشئة القرآن الكريم امتدادا للتقاليد الموروثة في الجاهلية ، ونموا بالقاعدة لتطابق الوضع الجديد .

ونحن اذا جئنا الى سيرة الخلفاء الراشدين وجدنا من الخليفتين الاولين أبى بكر وعمر الحاحا على توصية المسلمين بتروية ابنائهم الشعر ،

لا لانه عماد ثروتهم اللغوية فحسب ، ولكن لانه يكون فيهم المروءة أيضا ، ولانه عمود ثقافتهم الاول . وكان طبيعيا ان ترتفع هذه النغمة في الصدر الاسلامي الاول لان معركة الشعر التي احتدمت مع الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد انعكست على الشعر فأوهت العلاقات التي ظلت تربط بينه وبين العربي في تاريخه الطويل . وكان لا بد من تجديد نشاطه اليه ، وانفهامه انه لا تعارض بينه وبين الدين ، بل أن الامر فيه أبعد من مجرد التثقيف العام لانه الاداة الثابتة لتحصيل « العربية » التي نزل بها القرآن الكريم ، وبدونها لا يمكن فهمه ، ولا يمكن تحصيل أحكامه ، وفهم قواعده وشرائعه ، ولا يمكن تمديد الوحدة العربية في ظل الدين الجديد .

— بعض ولاية الابناء من الفرس في اليمن يتعلمون الفصحى اقتداء بالعرب

جاء في الطبري (ج 2 ص 157) .

« وكان للمروزان ابنان : احدهما تعجبه العربية ، ويروي الشعر ، يقال له : خرخسرة ، والآخر أسوار يتكلم بالفارسية ويتدهقن ، فاستخلف المروزان ابنه خرخسرة ، وكان أحب ولده اليه ، على اليمن ، وسار حتى اذا كان ببعض بلاد العرب هلك ... ثم بلغ كسرى تعرب خرخسرة ، وروايته الشعر وتأدبه بأدب العرب فعزله وولى باذان ، وهو آخر من قدم اليمن من ولاية العجم »

وتعرب خرخسرة كان يمثل خطأ من خطوط عملية التحول التي كانت تخضع لها العناصر الفارسية التي لم تنزل اليمن غازية ولا فاتحة وانما نزلتها محالفة للعرب في اخراج الاحباش منها بناء على دعوة سيف ابن ذي يزن . هذه العملية التي انتهت بتعرب تلك العناصر واسلامها ، واخلاصها للاسلام حتى انها وقفت الى جانب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده من خلفائه حينما خرج الاسود باليمن وأعانتهم مذبح مرتدين عن الاسلام ، وقد لقوا في قيامهم الى جانب الاسلام اشد ما يلقي

فلم يضعف ذلك من ايمانهم .

كان هذا التعرب من جانب خرخرسة مضيا في التشبه بالعرب ،
ومقاربة لهم بانتحال ما كانوا ينتحلونه من وجوه السلوك في الحياة ،
وسيرا على الطريقة التي كانوا يسيرون عليها في تكوين انفسهم :
شماليين وجنوبيين . وانك لترى هنا أن التاريخ يتجاوب بعضه مع بعضه
في غير تكلف ، وفي براءة من السخف العليل الذي اتخذه الناعقون بالتجديد
لسد العجز في معارفهم ، او لارضاء الحقد المتأجج على اكبادهم .

وكأن كسرى كان يلح هذا التدرج والزحف الى التعرب من
العناصر التي كان يعتقد بها امله في تثبيت موقع الفرس باليمن ، وكان
يكرهه فعزل خرخرسة وولى « باذان » فكان آخر ولاته على اليمن .
وهذه الظاهرة المشتركة في حياة العرب جميعا شماليين وجنوبيين :
من تحصيل «العربية الفصحى» تحصيلاً قاعدته التي يبنى عليها فترسخه
وتثبته ، هي رواية الشعر وحفظه حتى تتكون به في النفس القوالب
الصحيحة للتعبير العربي الصحيح ، وحتى تتألف به في النفس ملكة
التعبير الشعري . ولهذا تلقاك ظاهرة انتشار قول الشعر على السنة
العرب بما لا تلقاك به هذه الظاهرة في حياة امة اخرى .

— الوفود الواردة على الرسول كلها تخطب بالشمالية العدنانية :

هذه الظاهرة هي السر العامل القائم وراء خطب الوفود التي
كانت ترد على النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد رسوخ الدعوة ،
ووراء اشعار شعراء تلك الوفود يمنيها وعدنانياها ، وكلها بالعربية
الفصحى .

والاشعار التي قالها عمرو بن معدى كرب رئيس زبيد اليمنية
وزعيمها ، بعد أن أسلم ، وبعد أن ارتد على السواء تكرر الظاهرة التي
رأيناها في ابن قيسبة ملك السكون اليمنية في الجاهلية قبل الاسلام . وعمر بن

معدى كرب بدوره من الجاهليين قبل أن يصير من المسلمين . وقوله الشعر مسلما ثم قوله الشعر مرتدا في موقفين متضادين تنزع فيهما حوافز الشعر من شعورين متنافرين ، لا يقبل تمحكا بالانتحال . (تاريخ الطبري ج 2 ص 109 — 161) .

— تجاوب تام بين الاخبار والوقائع :

وكل هذا التجاوب بين الاخبار والوقائع والاحداث التي لم يصنعها صانع ، ولم يخترعها مخترع وكل هذا الاطباق على استخدام « العربية الفصحى » في البيئات البعيدة المترامية ، ذات التكوين البشري العربي المنوع يضع جماعة المعترضين على استعمال العربية الشمالية في المازق الضنك ، ويدمغهم بالافلاس العلمى الكامل ، لانهم لم يبق لهم الا ان يخرجوا الى الهتر والجنون بادعاء ان التاريخ العربى : جاهلييه واسلاميه لم يقع كله ، فلم تكن في العراق حروب ، ولم تذهب الى النبی وفود ، ولم يقل الشعراء شعرا ، ولعلمهم قائلون انه كانت في الحياة العربية « منظمة » او « اخوانيه » دائمة ، اتصل وجودها اجيالا ، وامتد حقبا ، كان همها ان تصنع التاريخ ، وان تصنع الشعر ، وان تملأ الاطارات بالوقائع والاحداث ، وان تسحر الاجيال والقرون التي عايشت من التاريخ احداثا مغيرة للاحداث التي اخترعتها حتى لتقنعها بأن ما عاشته منها ليس صحيحا ، وان ما ابتكرته واخترعته انها هو الصحيح فتلقنه ابناءها ، ثم يمضى الابناء على تناقل هذا المصنوع الى الدين .

تلك مخرقة ما بعدها مخرقة ، ولو ان القوم قرأوا وتمعنوا ، وكانت لهم عقول يعملون بها لترثوا ولما رموا بأنفسهم في النار كيدا وتخريبا . ولو انهم نظروا فيما بين أيديهم من تاريخ كتبه العرب لانفسهم ، وسجلوا فيه ما وقع لهم ، وراوا ان اهم سمات هذا التاريخ هو واقعية متشامخة تجل عن الهذر الذي تركبه الشعوب غيرهم في كتابة تاريخهم لكفوا أنفسهم هذا السخف ، وأراحونا وأراحوا انفسهم .

الفصل الرابع

— أسباب سيادة العدنانية

والحقيقة التي تواجهنا وتحتاج منا الى مزيد من العمل ليست صحة هذا الشعر وهذا التاريخ فهذه الصحة لا يماري فيها عارف بل عاقل . ولكن الباقي الذي يجب تعليله هو :

لماذا غدت «اللهجة العدنانية الشمالية» هي الاداة العليا للتعبير الرفيع بين العرب ؟ لم اختيرت هي دون سواها من اللهجات الاخرى ولم تختار الحميرية مثلا ، على حين انهم يطبقون على أن ملوك اليمن في الجاهلية كانوا يقومون من العرب مقام الخلفاء في الاسلام ؟

والحضارة اليمنية اقرب عهدا اليها من حضارات الشعوب العربية الشمالية ، وهي بتربها هذا اكثر الاحا على خيالنا ، واحضر في اذهاننا ، ولهجتها اقرب الى تكون في تصورنا اللهجة العربية السيدة .

والرد على جميع هذه الاسئلة يأتي متمثلا في الواقع المتجسد امامنا حقيقة لا مرأ فيها : وهو كون الشعر العربي قائم وحاضر في العربية الشمالية وليس شيء منه أي شيء موجودا او مخبرا عنه أنه كان في اللهجة الحميرية . هذا الواقع المتجسد نفسه هو الرد ، اذ لو ان شيئا من الشعر سبق الى الوجود او لحق في اللهجة الحميرية ، وكان من حق المتقدم في الفن ان يفرض لهجته على المتأخر فيه من أبناء الشعب الواحد الاصل لجرى الشعر العربي شماليه وجنوبيه في اللهجة التي تربعت عرش التعبير الفني اولا ، فمضى الحميري يكتب شعره باللهجة الحميرية ، ولتابعه الشمالي في الكتابة باللهجة التي سبقت فأثلت التقاليد الشعرية الاولى . وكان هذا بالجنوبي اولى لان الرياسة كانت له في الجاهلية لكن هذا لم يحدث .

وحدوث العكس يضعنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ،
ونما في ذلك وعلا حتى اصبح الشعر وأداته الشمالية كيانا واحدا يفرض
ذاته على ابناء الشعب الواحد ، فيقدمه الجنوبي بنفس الاداة التى
يقدمه بها الشمالى تعبيرا ذاتيا تتلاءم فيه الاداة والمضمون ، ولا يتفارقان .

— نمو الاداة التى قيل فيها الشعر وتضائل اللهجة التى حرمت هذا الاستخدام العام :

ولذلك نمت الاداة نموا جعل منها كيانا فنيا تاما لا تستشرف الى
مطاولته اداة أخرى من بين اللهجات العربية . فاللهجة الشمالية العدنانية
تمثل انقى اداة تعبيرية انسانية ، ما يمارى في هذا الا جاهل .

وهى باعرابها الذي يتم خواتيمها الموسيقية ، ويسلم بتناسبه
الصوتى اللفظ الى اللفظ ، والعبارة الى العبارة ، ويذيب البيت الشعري
في لحن منسجم متناذر عذب لا تقوم الى جانبها اي لهجة عربية أخرى في
هذا الوفاء الفنى المعجز . وهى لغة موزونة بطبيعتها ، منغمة بتكوينها ،
لا يطالعك اللفظ من الفاظها بانقطاع صوتى مختطف يفاجؤك ، ولا يلتقى
فى لفظها الصائتان الساكنان فى بدائية تحيل المنطوقات ابتلاعا بدلا من أن
تكون ايقاعا . وكل هذا ومعه القافية ، التى تمثل انتهاء الكمال التوازنى
لغة الموزونة فى شعرها ، انما كونه التجربة الموسيقية العريقة فى لغة
الشعر الذى التقت على قولة امة عريقة فى قوله .

لم يقع هذا كله للشعر العربى ببجوره الستة عشرة صدفة ولا
فجأة ولكننا تمخضت عنه التجربة الانسانية لاصحاب هذه اللغة على
الدهور الطوال . ومن هنا لم يكن التمسك به الا امرا يفرض نفسه على
جميع ابناء الشعب الذى كونه بتجاربه مجتمعة .

ليست اللهجات العربية الاخرى الى جانب العربية الشمالية الا
دوارج عامية لا ترتقى الى مستوى القدسية التى كانت تقع بها اللهجة
الشمالية لدى العربى .

وقد قالوا لنا هذا :

فأسموها « العربية الفصحى » بالقياس الى « العربيات » سواها
قديمها وحديثها ، شماليها وجنوبيها . « الفصحى » هنا تميز لها عن بنات
جنسها ، وليست تميزا لها عن « الاعجميات » من اللغات . وفي القرآن
الكريم :

(لسان الذي يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) .

(سورة النحل — الآية 103)

المقابلة هنا اولا بين « العربى » و « الاعجمى » ، ثم يأتى من بعد
هذا التمييز الاعم تمييز اخص (لعربية) القرآن الكريم « بالابانة » فى
مقابل أخواتها « العربيات » عن المبينات او غير « الفصحى » .

والمقارنة بين « العربية الفصحى » وبين أخواتها من اللغات
السامية ، او بينها وبين اللهجات العربية بدءا بما يعرف اليوم « بالحميرية »
او على وجه أشيع ما يعرف « باليمنية » ، يخرج بنا الى ما يذهل الناظر
حين يرى الفروق الواضحة بين نضوج « الفصحى » ، وكمال تكونها ،
ودقة وسائلها ، وتنوعها ، وتشعبها فى التعبير ، وسعة اشتقاقاتها ،
وغناها اللفظى والمعنوي ، ووقوعها من طواعية التكيف للقاعدة المرسومة
لها ، والداخلية فى صميم تكوينها ، بحيث تجد فى ذاتها القدرة على مواجهة
كل حاجات المستقبل فى التعبير عنه ، ثم صقلها وتهذيبها صوتا مجردا او
مؤلfa مع غيره للفظة المفردة ، او للعبارة المكونة من المفردات
بما لا يتحقق فى لغة على الارض سواها ، فضلا عن
تحققه لاخت من أخواتها او للهجة انفرعت عنها فى
القديم او الحديث ، هذه الفوارق المميزة « للفصحى » ، تضع الناظر
المتدبر لهذه اللغة أمام حقيقة ساطعة لا ينكرها حتى المكابر : هى ان
« الفصحى » قد مرت بتجارب لم تمر بها لغة فوق الارض سواها ، وانها
خضعت لهذه التجارب دهورا — عندما نقيسها بعمر اللغات الاخرى

المعروفة العمر . فليس في مقومات حياة الشعوب ما يؤرخ لها بقدر ما تؤرخ لها لغتها . اللغة هي المرآة الصادقة التي تعكس حياة الشعب الذي صنعها . فهي كنز الذي يخزن تجاربه في الحياة ، ومشاعره ، ومشاهداته وبيئته الجغرافية والاجتماعية ، ومبدعاته ، ونجاحاته وفشله

كل شيء مر به قائم فيها التعبير عنه . فاللفظ انما يوجد للدلالة على موجود وجد اولاً ثم اوجد له اللفظ ليبر عنه . اللغات لا تتخلق فيها الالفاظ اعتباطاً ، ولا تأتى ارتجالاً عن غيب لم يشهد ، وانما يوجد فيها اللفظ لما جربه أهلها وشاهدوه ، وما أحسوا بالحاجة الى التعبير عنه . ومن هنا يكون معجم اللغة بدلالاته هو التاريخ النفسى والحضارى والبيئى للشعب الذي صنع هذه اللغة .

ومن هنا يكون غنى اللغة رهنا بسعة تجربة الشعب الذي يتحدثها . ويكون غناها رهنا بارتقاء محصلات الشعب الذي يخلقها . فالبيئة الفقيرة لا تنتج لغة غنية ، والعدد القليل من الناس لا يحتاج من اللغة الى اداة تستبحر حتى يجهد حملها . والشعوب التى لم تتحضر لا تشتمل لغاتها على أسماء المدلولات الحضارية ، والآلة او المعنى الذي لم يعرفه شعب لا يوجد له هذا الشعب اسما في لغته .

ثم يأتى بعد هذا فى اللغة ما يزيد على هذا القدر ، فاللغة أصوات اصطلاحية يلتقى الشعب على اطلاق المصطلح منها على المعنى الذي اختاره لهذا الصوت . وقد يكون المصطلح الصوتى خشناً او عذبا رقيقا فيمضى ويجري لتغطية الحاجة المطلوبة فى حدود الامكانية السانحة من هذه الاصوات لان المطلوب فى المراحل الاولى لتكون اللغات هو الفائدة . حتى اذا تحققت الفائدة الاولى ، وكادت اللغة تغطى الضرورات ولم يبق لها من قبيل الانشاء الا القدر الذي تتابع به نمو الحاجة الى مواجهة الجديد من الموجودات ، راح اصحابها ينظرون فيما بين ايديهم فيلطفون الخشن فيما جفا من الالفاظ بعد ان يقعوا بالملاحظة الوانية على الخشونة

قائمة الى جانب الرقة والليونة ، وعلى عدم التناسب بين الصوت المنطوق والمعنى المدلول به عليه فيأخذون في تطوير اداتهم التعبيرية على ضوء الاحساس الجديد الذي هدتهم اليه التجربة النامية بالمعرفة المحصلة . ومن هنا يأخذون في اسقاط حروف ، واختيار حروف ، ويحاولون أن يلائموا بين الاصوات المتجاورة التي يتعثر فيها المنطق ، وان يدمجوا الطويل من اللفظ ليخف منطقه مع استبقاء تميزه عن غيره للدلالة على معناه .

ثم يأتي نتيجة لملاحظة الاصوات والتميز بين مفاصلها ومقاطعها طموح اللغة الى تخصيص صورة اللفظ الاشتقاقية المخلصة من جذره النوعي لمعنى مشترك عام فتتخلق بذلك في اللغة المشتقات . فيصبح «فاعل» دالا على الصفة المشتركة في الاسم او الصفة للناهض بالامر ، و «مفعول» للواقع به الامر . ويكون من هذه الصور المنتظمة الجارية على منطق ثابت افادة معنى اول يدركه السامع حتى ولو لم يعرف معنى الجذر المصوب في قالب الصيغة الثابتة . وبهذا تتقدم اللغة الى الانهام الجزئي في المرحلة الاولى لمن لم يتم له العون على الارتقاء الى المرحلة الثانية. وكلما تعددت هذه الصيغ وتنوعت دلالاتها نقلت مفاهيم اللغة الى مراحل تسبق بجانب من المعانى عام الى ذهن السامع او القاريء . وقد يتخلل الاعراب هذا التطور وقد يسبقه فتزيد به اللغة دقة بيان ويتحرر به اللفظ في احتلال مكانه من الجملة جلبا للانتباه الى الهام ، او بلوغا بالاثـر المطلوب عن طريق الخصب الصوتي للتعبير المتساند . وبذلك تكون اللغة متاعا جميلا في الحياة مع تحقيق القدر الاكبر من الفائدة .

و «العربية العدنانية» يؤلف هذا القدر الذي ذكرته بعض مزاياها، ولها من ورائه وفوقه ما يحتاج الى الوقت الكثير للتعبير عنه . وبعضه فضلا عن جميعه لا يتم الا نضجا بطيئا هادئا مع مرور الدهور الطوال . لانها امور لا تلقى الى المواضعين على اللغة القاء ، ولكنها تتكشف لهم على المدى الطائل ، وتتفق عنها التجربة المتصلة في ظل الحضارة الدائمة .

هذه المميزات في اللغة كلما كثرت وزادت ودلت افادت قدم اللغة ،

وكلما تعددت ودقت أفادت جلال الحضارة التي انشأتها ، وسعة أفق الشعب الذي شكلها .

ومن المشيرات التي ترتقى الى مستوى القاعدة العامة والقانون ان اللغات الحديثة حيثما انفرعت من لغات قديمة فانها ذاهبة الى التبسيط، بالتخلص من وسائل التعبير الدقيقة التي تؤلف في القديمة انمى ما تصل اليه اللغات في تحقيق التعبير .

فالدارجات العربية حينما انفرعت عن الفصحى كان اول ما نفضته عنها علامات الاعراب في الاسماء والافعال ، فسقطت بهذا التخفيف في غل الترتيب الثابت للمفردات في الجملة ، اذ انه ما دام الدليل الاعرابى على وظيفة المفرد في الجملة قد ازيل فان على الفاعل مثلا ان يتقدم المفعول في الجملة . وبذلك فقد التعبير اولا حرية التحرك وفقد ثانيا جانبا من دلالة التقديم والتأخير لاركان الجملة على اهمية هذا الركن او ذاك .

كما فقدت الكلمة صورتها الصوتية التامة ، وفقدت معها جزءا من طبعها النفس بذاتها وبجرسها في الدلالة على قوة معناها أو ضعفه . وزاد هذا ابتعادا عن مطلب اللغة الادماج لكلمات بعض الجمل الشائعة الاستعمال في بعض حتى اصبحت شبه لفظ واحد يرمز الى معان متراكبة مجتمعة اختصارا .

وكذلك صار الامر في اللغات الاوروبية الحديثة حينما اشتقت من اللاتينية واليونانية أهم ادوات تعبيرها فقد فارقت تركيباتها الاولى على الرغم من سذاجتها واوليتها بالقياس الى العربية الفصحى ، وفقدت منطوقات الفاظها بعوامل التآكل اهم ما فيها دلالة .

وقد بقيت الفصحى حية الى جانب الدارجات وماتت اليونانية واللاتينية لما كان أودع في تاريخ العربية من عوامل بقائها فقد ارتبطت بمقدسات الامة التي انشأتها عاملا معبرا عن تاريخ حضاري باق ، وقد بذلت أوروبا وغربانها منا جهودها للقضاء على هذه الاستمرارية فارتدت

حسيرة .

وهذه وما وراءها تضع الناظر امام واقع استفادته اللغة من هذا الاستخدام العريض القاعدة ، على الزمان ، وعلى المكان ، والناهض على أكتاف كتل من العرب تتضخم حتى انها لتتصاغر أمامها من ناحية العدد والخصب أعداد الناس في البلد العربي الواحد ، ولو كان هذا البلد هو اليمن وحده أو العراق وحده ، أو ما شئت غيره من المواطن العربية المنفردة .

اللغة العدنانية بنتها تجارب تتسع وتمتد على حال لم تتهياً للهجة « الحميرية » بدليل قائم من فقر « الحميرية » ، وتأخرها البعيد في التكوين العضوي بالقياس الى « العدنانية » التامة الفنية . ولو لم تخضع « العدنانية » لتجارب استبحرت وعمقت ما تهياً لها هذا التمام ، ولو تهياً مثله « للحميرية » لكان أولى بها ان تتم ولا تتم « العدنانية » . وكانت أولى بأن يسعدها فيه وعليه انها لهجة الشعب العربي الذي كان يقع من الامة العربية كلها في العهد الجاهلي الاخير في موقع القيادة السياسية والحضارية جميعاً . فلو كانت « لحميرته » تقايلدها الفنية ، وكان فيها للشعر نصيب ، لغدت هي لغة الاغراض العليا وفي اولها : الشعر ، وغلبت بذلك « العدنانية » على مكانتها التي نزلتها من القيادة في هذه الابواب . لكن الذي حدث هو العكس ، وثبت بدليل من نمو « العدنانية » ومن تمامها انها هي اللهجة المستخدمة في هذه الاغراض العليا ، كما ثبت ذلك بالخبر التاريخي وبالاثر من الشعر القائم بين أيدينا ، لشعراء اليمن النابتين في اليمن نفسها وفي قلب البيئة العربية التي تستخدم « الحميرية » في اغراض حياتها اليومية . وانك لتري ذلك في الاشعار والاخبار الباقية عنهم مثل هذا الشعر المأثور عن الملك اليمنى : ابن قيسبة ، وعن الامير الزبيدي عمرو بن معدي كرب ، وغيرهما مما يدخل في بابيه ، وهو كثير . بل ان الشاهد في اللغة يؤخذ من شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي اليمنى كما يؤخذ عن العدنانية .

وأعود فأذكر بالسؤال الذي قدمت الشطر الاول من الاجابة عنه
فيما سبق لاقدم الشطر الثانى من هذه الاجابة : وهو لماذا سادت
اللهجة « العدنانية » جميع اللهجات الاخرى ؟

العدنانية من حيث الاصل القديم كانت لغة العرب العاربة فى اقدم
ما نصوا عليه من صورها أيام أخذها عنهم اسماعيل .

وهى لذلك ، « اللغة الام » ، وهى بذلك اللغة الاصلية بالقياس الى
حمير ، والى غيرها من الفروع البشرية التى انشعبت عن العرب العاربة .
وكل ما نشأ تحولا عنها كان ينظر اليه على أنه انحراف هابط عن الاصل
يشبه الانحراف الذى يصيب اللغات الام فتنشأ به اللهجات الدارجة .

فلا شذوذ او غرابة فى ان تشعر « حمير » وغيرها بالروابط التى
تربطها بهذه « العدنانية » التى كانت لغة العرب الاولين ثم بقيت تتطور
وتتقدم على ايدي مستعيريهـا. لذلك لم يهجر ابناء اليمن اللغة الاولى ، فكانوا
يقولون فيها اشعارهم ، ويسجلون فيها انقـى ما تنفعل به نفوسهم .

وهؤلاء المستشرقون الذين جاءوا الى « العدنانية » فعزلوها عن
ابناء اليمن ، والعرب جميعا وهموا حين ظنوا ان تعبير اهل اليمن فيها
انتقال بهم الى « لغة اجنبية » كان من العسير على غير اهلها مفارقة
لفتهم اليها .

فمثقفو اليمنيين ، وعلمائهم ، وملوكهم ، واصحاب الفهم الواسع
لتاريخ لغتهم ، واصحاب الحرص منهم على التجافى عن السقوط فيما تنحدر
اليه العامة باللغة النقية ، كانوا جميعا — وجريا على حكم تجربتنا نحن
فى هذا المضمار اليوم — شديدي الاستمساك بملازمة التعبير السليم باللغة
الاولى . وهم كانوا يجدون فى حفاظ ابناء عمومـتهم من « العدنانيين » على
لغة آبائهم ما يشد ظهورهم ، ويوسع دائرة نشر اعمالهم ، فما يكتبونه
يصير الى جمهور اوسع من العرب ، بل انه يمتد الى العرب جميعا فى
اليمن وفيما خرج عن حدود اليمن ؟ ومن اجل مواجهة هذا الواقع الحى ،

ومن باب التفاعل معه وجد نظام اختيار « المعلقات » وجعل مناطها الكعبة ،
حرم « التوحيد » الابراهيمي ، ومعقد الوحدة العربية .

« اللهجة العدنانية » كانت أمام كل جيل جاء ن العرب : يمنا
و « عدنانيين » هي أنقى صور لغة العاربة .

— « العاربة » تنتقل الى التقديس باستعمال اسماعيل لها في دينه :

ولكن القبائل العدنانية كانت تعيش في الاعم الاغلب بتجمعاتها، ومن
بيئاتها في بوادي — ولا أقول صحارى — ثم ان لغتها كان قد مسها من قدسية
اسماعيل باعتباره ابن ابراهيم باني الكعبة ، ونبي « الحنيفية الموحدة » ،
وبحكم من تقديس الابناء للاباء ، كانت هذه اللغة العاربة المستعربة
جميعا ، قد مسها من قدسية اسماعيل ما جعل ابنائه يقدسونها ، وما ألزم
الشعر المنشأ فيها تلك السمات اللازمة لحياة البوادي ، وكفل لشعرها
تلك التقاليد البدوية التي لزمته ولم تفارقه أبدا : يستوي في ذلك قائلوه
جميعا الشمالي منهم والجنوبي . ذلك انها سلمت بين ايدي ابناء البادية
من اللوثات التي كانت تدب اليها في الحواضر ؟ وبذلك صح ما قلته منذ
الساعة عنها :

« اننا وجدنا انفسنا بازاء واقع فرض نفسه ، واصل تقاليده ،
ونما في ذلك وعلا حتى اصبح الشعر واداته الشمالية كيانا واحدا يفرض
ذاته على ابناء الامة الواحدة فيقدمه الجنوبي بنفس الاداة التي يقدمه
بها الشمالي تعبيرا ذاتيا تتلازم فيه الاداة والمضمون (واضيف هنا—
(والتقاليد » — ولا تتفارق » .

الفصل الخامس

اللهجات القبلية

ترفع المستشرقة اسم « اللهجات » في وجه الشعر الجاهلي تعميما

من غير تخصيص . وهم اذ يفعلون ذلك لا يفعلونه على علم شامل «اللجات» :
كلا وتفصيلا ، عينا وتجربة ، ولكن انبعثا من تصور وهمي لما دعى
باللجات . والاتكاء على مثل هذا التصور غير المحدد السمات ، عمل غير
علمي ، وهم فيه يمشون على غرار مضيهم في رفع اسم « الحميرية »
مقابل « العدنانية » .

والواقع الذي لا يتمارى فيه أن واحدا ما — مهما بلغ تخصصه — لا يستطيع
أن يحدد تحديدا دقيقا جامعا الفوارق بين اللجات القبلية : بمعنى أن
يقول لنا قولة شاملة مستوعبة : أن لهجة القبيلة الفلانية كانت تتميز
بالمجموعة الفلانية من السمات بالقياس الى القبائل الاخرى . وانما هي
صور قليلة نادرة بالقياس الى مجموع اللغة وسماتها .

وليس في الآثار الباقية ، او التي أشير اليها في مجرى الدراسات
والتاريخ أي ذكر لكتاب خصه صاحبه لدراسة اللجات . ولو أن اللجات
كانت تغطي كتابا لقدموا لنا هذا الكتاب فدارسو العربية لم يدعوا في
جوانب الدراسات اللغوية مذهباً قديماً أو جديداً لم يترقوه .

ونحن نقول « اللجات » ونحن نجهل أن كان وراء هذه الظاهرات
المعدودة التي قدموها لنا شيء غيرها لم يقدموه .

وكلنا مررنا بإشارات دالة على صور هذه « اللجات » ، ولعل
أوسعها لهجة طيء . ومع ذلك فإنها لم تتجاوز عددا صغيرا جدا . فمنها
استعمال « ذو » اسم موصول ، ومنها الرمز الى الفاعل بضمير يسبقه
في الفعل مثل : يتعاقبون فيكم ملائكة . ومثل تحويل « تاء جمع المؤنث
السالم » هاء في النطق ، مثل قولهم : « دفن البناه من المكرماه » والوقوف
على « التاء المربوطة » بالتاء « بدل تحويلها هاء » مثل قولهم « امت »
في مكان « امه » عند الوقف .

وكذلك الحال في كشكشة تميم أو بنى أسد أو ربيعة على ما جاء
في اللسان » ، يقول : يجعلون « الشين » مكان (الكاف » ، وذلك في

المؤنث خاصة ، فيقولون : عليش ، ومنش ، وبش .

ومنهم من يزيد الشين بعد الكاف ، فيقول : عليكش ، وبكش ، ومنكش ، وذلك في الوقف خاصة . وانما هذا لتبيين كسرة الكاف فيؤكد التأنيث ، وذلك لان الكسرة الدالة على التأنيث فيها تخفى في الوقف فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوها شيئا ، فاذا وصلوا حذفوا لبيان الحركة .

« وفي حديث معاوية : تياسروا عن كشكشة تميم . اي ابدالهم الشين من كاف الخطاب مع المؤنث ، فيقولون : ابوش وأنش ، وزادوا على الكاف شيئا في الوقف فقالوا : مررت بكش . كما تفعل تميم » .

وقد فصل صاحب المزهري في هذا الباب بعض التفصيل (ج 1 — ص 255 — 258) ثم قال : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة الى اصحابها ، وهى وان كانت لقوم دون قوم فانها لما انتشرت تعاورها كل .

وهذا هو مفصل الحكم في قضية « اللهجات القبلية » ، اي ان الشهرة والشيوع هما معيار الاستخدام للهجة من اللهجات ، ولو لم تكن لهجة قبيلة الشاعر او الخطيب او المتحدث .

واذا صح هذا في هذه الوجوه الشاذة بالنسبة الى القياس العام فهو اصح بالنسبة الى القياس الخاص ، فلا ضرورة لان يستخدم طائى في شعره « ذو » اسم موصول بدلا من « الذي » مثلا ، لانه يعلم ان الاجرى بالشعر بين العرب هو استعمال القياس العام ، فهو الاعم والاغلب . فمن اراد لشعره السيرة اتبع القياس العام .

لم يكن محتما اذن ان يستخدم الطائى لهجة طيء في شعره ، ولا ان يستخدم التميمى « كشكشة » جماعته في شعره ، ولا ضير عليه في ذلك ، ولا تنازل منه ، لانه القانون العام الذي يسوي في العرب بين لهجاتهم جميعا .

والنقاد متفقون على ذلك اتفاق الشعراء . قال ابن جنى في الخصائص :

« اللغات على اختلافها حجة . ألا ترى ان لغة الحجاز في اعمال (ما) ،
ولغة تميم في تركه ، كل منهما يقبله القياس ، فليس لك ان ترد احدى
اللغتين بصاحبتهما ، لانها ليست أحق بذلك من الاخرى .. »

ومع ان طيئا كانت تستخدم « ذو » اسم موصول على حين لا
يستخدمها غيرها من العرب الا اختيارا ، فليس معنى ذلك انها لم تكن
تستخدم الاسماء الموصول الاخرى فهي تنفيها عن شعرها .

قال عمار الطائي :

الا حى قبل البين من انت عاشقه ومن انت مشتاق اليه وشائقه
ومن لا تواتى داره غير فينة ومن انت تبكى كل يوم يفارقه

ومنها :

الى المنذر الخير بن هند نزوره وليس من الفوت «الذي» هو سابقه

ومنها :

لئن لم تغير بعد ما قد صنعتمو لأنتحين للعظم « ذو » انا عارقه

فاستخدم الشاعر الطائي الجاهلى في قصيدته الواحدة ، من الاسماء
الموصولة : « من » اربع مرات ، و « الذي » مرة ، و « ذو » مرة .
(الحماسة ج 2 - ص 347 - 350).

وقال الهذيل بن مشجعة البولاني :

انى وان كان ابن عمى غائبا لمقاذف من خلفه وورائه
ومفيده نصرى وان كان أمرا مترحزا في ارضه وسمائه
ومتى اجئه في الشدائد مرملا الق الذي في مزودي لوعائه
واذا تتبعت الجلائف مالنا خلطت صحيحتنا الى جربائه
واذا اتى من وجهة بطريقة لم اطلع مما وراء خبائه

استخدم الشاعر الطائي من الاسماء الموصولة « الذي » ، كما

استخدم « ما » حسبما اقتضته حاجته . ولم يستخدم « ذو » الطائية الخاصة ، ذلك أنها لم تكن فرضا محتوما على الطائي ان يستخدمها ، كما أنه لم يكن محرما على الطائي ان يستخدم أسماء الموصولات العربية المشتركة ، فهذه هى الموصولات المشتركة بين جميع العرب ، اما « ذو » فزيادة وجدت فى اللهجة الطائية الخاصة من حقه ان يستخدمها اذا عرضت حاجة للانتفاع بها ، كما رأينا فى الشعر الاول ، وأن يتركها دون غضاضة اذا لم يدع القول الى استخدامها .

ويقول بعض بنى بولان من طيء :

نحن حبسنا بنى جديلة فى نـار من الحرب جحمة الضرم
نستوقد النبل بالحضيض ونصـ طـاد نفوسا بنت على الكرم

(الحماسة ج 1 — ص 46)

« بنت » فعل ماض مبنى للمجهول ضم الطائي الشاعر « باءه » وحذف « ياءه » وفتح ما قبل الحرف المحذوف على لهجة طيء .

وهذه الاشعار كلها جاهلية تظهر فيها لهجة « طيء » ، لا ممنوعة محرمة ، ولا فريضة محتومة ان لم يقل الطائي فيها شعره اصبح غير طائي ، وصار بذلك منحولا عليه ، مقولا فى الاسلام ، فذلك هو التلوث فى الحكم ، والخلل فى الاستنتاج .

والامر على ما ترى أن الشعر الجاهلى قد تمثلت فيه « لهجات القبائل » لكن لم تستبد بكل قبيلة لهجتها الخاصة ، والواقع أننا حين نقول « لهجتها الخاصة » نغلو ، ونكبر الصغائر ، ونوهم غيرنا ونتوهم معه أن هذه الفلتات اللغوية القليلة العدد ، المحدودة الاستخدام ، التى لا تنفى استخدام غيرها من مقابلاتها فى اللغة العامة ، « لغات خاصة » بالقبائل على كل قبيلة ان تتخذها حينما تأتى الى التعبير عن نفسها . وهو زعم خارج عن نطاق الحياة العربية : جاهليها واسلاميها على ما هو مشهود فى جميع الآثار الباقية لنا عن ماضيها كله .

وقد غلا هذا الوهم في نفوسنا حتى أصبحنا نلوم القدماء ، ونتهمهم بالتقصير في تدوين تلك اللهجات ، وهم الذين قدموا لنا ظواهرها في اللغة تقديمًا شاملاً فكانت لا تعدو هذه الظاهرات المحدودة القليلة ، وقدموا لنا شواهد استعمالها في الشعر العربي الصالح للاستشهاد مستخرجاً من مجموع الشعر العربي بعد أن افتلوه افْتِلاءً .

على أن المستشرقة وغربانها كانوا يكبرون من الأمور ما صغر ، ويأبون في إصرار جاهل ، عاجز الأداة إلا اتخاذ هذه الظاهرات المحدودة دليلاً على وجود لغات عربية تتعدد بتعدد القبائل فهم يمدون للآثر المستقصى ظلالاً خيالية ، ويخلقون منها كيانات غير موجودة ، يزعمون أنه ما دام يوجد على الطبيعة فإن الشعر الذي لم يذهب مذهب « القبائل » غير صحيح ، وإنما هو منتحل .

والعجب أنهم كانوا يحاولون جعل « الوحدة اللغوية » في الإسلام أثراً جديداً للقرآن الكريم ، ويفزون إليه أنه هو الذي قضى على « اللغات العربية » التي كانت حية قبله لأنه طردها وحرمها ، وهو باطل يزيفه ويسقطه أن الشاعر الإسلامي كان يلم أحياناً بتلك السمات الخاصة القليلة جداً من خصوصيات قبيلته ، بأكثر مما كان يلم بها سابقه الجاهلي ، من هذه الخصوصيات ، لم يجد حرجاً ولا ثقلاً ، ولا خروجاً على قرآنه . والمثل في هذا « أبو تمام الطائي » فقد اجترفه هجوم خصومه عليه واتهامه في نسبته إلى « طيء » ، نحو الاندفاع إلى تسجيل كل ما عرف في اللغة لقبيلته . وقد قدمت من نماذجها في شعره في كتابي « أبو تمام الطائي — حياته وحياة شعره » (من ص 75 إلى ص 77) .

وهي ظاهرات محدودة ، ولو أن لطيء غيرها لقدمها أبو تمام ، والأمر كذلك بل أقل منه فيما انصل بالقبائل الأخرى . وإن أبا تمام ليمر بها مروراً ينزل بها إلى مكانة التفككة منها إلى الجد .

ويجب ألا ننسى أن اللهجة العدنانية العامة كانت من الأصالة

والقدسية والعموم في تعبير الشعراء في الجاهلية بحيث لم تكن هذه الانحرافات القبلية الصغيرة أمرا يقع في نفوس الناس موقع الاصاله عند اختيار التعبير ، ولذلك لم تفرض نفسها فرض الامر الطبيعي مع انها لم يجر تحريمها في الجاهلية او في الاسلام ، على ما رأينا . وادعاء انها لم ترد في الشعر الجاهلي مطلقا ادعاء يثبت امرين :

عدم قراءة المدعى بذلك للشعر الجاهلي ، وعدم ارتقائه الى تقدير صحيح لمدى هذه الانعطافات وضالتها ، ونقص احتفال أصحابها بها حينما كانوا ياتون الى التعبير العام .

— هذه الانعطافات اللهجية نوعان :

1 — نوع في حركات الحروف في الكلمة ، كما في « نستعين » بكسر النون بدلا من فتحها ، وكما في اعمال « ما » في خبرها اعمال « ليس » . وهذه لا تؤثر على وزن الشعر الا ان تكون حركة للروى ، وهنا يختار الشاعر عدم اعمال « ما » جريا على القاعدة الاعم .

2 — ونوع يصيب الكلمة ببعض التبديل في وزنها ، بحيث يتعين ان يطوع الوزن لها، كما رأينا في « بنت » الطائية بضم الباء وفتح النون وسكون التاء ، كما رأينا في قول الشاعر (بنت على الكرم) . وقليل جدا أن يقدم الشاعر على هذا الوجه من وجوه تكييف الكلمة الا ان يضطره الوزن.

أما شيوع كلمة مثل « السكين » في الشمال ، وشيوع كلمة « مدية » في الجنوب فليس يدخل على الشعر شيئا من الضير، لان على الشاعر أن يجري بها مع الوزن الذي اختاره كما يعمل مع كل الالفاظ التي يستخدمها في الشعر .

و « الكشكشة » التي قد يخالها السمع لتشخيصها اول مرة حرفين، ليست كذلك ، وإنما هي في الحقيقة حرف واحد ، ينطق بمرة « كافا » مدمجة في « شين » ، وهذا الحرف المركب يعيش اليوم في العراق في لهجة

البغداديين ، تسمعه في اليوم الواحد مرات اذا كان في الكلمة حرف الكاف، فيقولون « تبكشين » مع اخراج « الكاف والشين » مخرجا واحدا على حال نطقنا حرف « الجيم المعطشة » في « جمل » « دالا » مدمجة في (الجيم) المطحونة ، والمراد « تبكين » .

وهذا كله لا يكاد يقع الا في حالات استثنائية مفرقة في الاستثناء ، وهو ينبو على الذوق اللغوي العام ويضع شعر الشاعر في دائرة من الخصوصية الضيقة يحط من قدره ، ويضيق من دائرة انتشاره ، هذا وان لم يكن محرما .

والتقليد العام القاضى بتعليق الشعر المتميز المختار على الكعبة في الجاهلية ، والذي كانت ثماره « المعلقات » يحملنا الى الجو الذي كان يعيشه كل شاعر عربى استحق شعره ان يبقى لنا الى اليوم ، وكيف كان منتهى آمال الشاعر ان يروج شعره بعيدا عن الانحباس الضيق في نطاق الاستعمال القبلى الخاص .

وبذلك تتلخص امامنا الحقائق الآتية مستخلصة من النصوص ، ومن الحياة ، ومن جوهر الشعر الباقي :

1 — لم تكن هذه الظواهر الاستثنائية من حيث العدد او من حيث الاهمية شيئا ذا بال .

2 — لم تكن محرمة على أهلها ما دامت قد شاعت وانتشرت ، ولا على غير أصحابها .

3 — لم يخل منها الشعر الجاهلى الباقي خلوا تاما ، ولم يكن أصحابها شديدي التمسك بها ، ولم يكونوا من شدة الحساسية بها بحيث وقع المستشرقون وغربانهم ، وهم الذين يعكسون على اللغة العربية واقعا يعيشونه من تفرق لغاتهم المتفرعة عن اصول مختلفة شديدة الاختلاف والاختلاط ، على حين ان اللغة العربية وما جرت فيه ، حتى من انشعابات

عنها دارجة لا تقع هذا الموقع على الرغم من تباعد المواطن العربية في أيامنا هذه . ومع بقاء هذه الانعطافات اللغوية في « الدوارج العربية » فإنها لا تزيد على ما نبه عليه القدماء منها واقعا عند القبائل . وكل أبناء المواطن العربية اليوم اذا جاءوا الى التعبير الادبي التقى فيه المغربي بالعراقي ، والشامي بالمصري ، فلا لهجات ولا لغات ، وانما هي الفصحى العامة ، كما كان الامر في القديم ووحدة اللغة في الجاهلية مثلت امام الوحدة الدينية، وصيرت « القرآن معجزة الاسلام » .

لقد بالغ المستشرق في هذه الوجة كما بالغوا في تصور الفروق بين العدنانية والحميرية ، وبنوا عليها بناء وهميا خيل اليهم معه انهم قادرون على هدم تاريخنا واحلال هذه الخرق البالية من المعالم الجزئية المشوهة محله ، وزادهم في الارتكاس تعصبهم الدينى الذي وضعوه في خدمة الاستعمار الفكري املا في احياء الاستعمار السياسى على انقاض ماضينا وما عرفوا .

خاتمة

أهم وأخطر ما في هذا التاريخ الذي فرغنا منه أنه يؤرخ أمة يراها في وضوح واحدة ، ذات رسالة حضارية واحدة ، تنبثق من أصل واحد ، وتتطور على صعيد حضاري واحد ، وتمضي قدما الى مهمتها الجليلة في طريق يرسمها لها القدر ، لا تكاد تملك أسباب الانحراف عنها .

قد تنزل بها النوازل في مرحلة من مراحل تطورها فتفرق بين اجزائها وتتوزعها كتلا متقاطعة الحدود ، ودولا تحترب بينها الحروب ، فتتباين في الظاهر حتى ليخيل الى ملاحظها من الخارج أنها في طريقها الى التوزع ، والانقسام ، والتضارب المفضي الى انهدام الوحدة الكلية الجامعة بينها ، وأنها على وشك أن تصبح أمما لا يربط بينها رابط ، ولكنها وهى في اخرج المزالق نحو هذا المصير ، وعند نقطة الافتراق بين البقاء والزوال تراها وهى تعود الى الالتئام ، وتكون الفرقة المهددة معبرها المنأجىء الى الوحدة الاصلية التى وجدت عليها من يوم خلقت .

وانه ليخرج منها في هذه اللحظة الحاسمة من تاريخها الرسول الذي يلخص ماضيها ، ويجلى رسالتها ، ويجمع بين يديها في زبدة رسالته خالص تجاربها ، نقية مما شابها على مجرى الزمن وعنت الاحداث ، فيرفعها امامها على الطريق شعلة وهاجة تضيء بنور الله ، لتواصل السير الى ما خلقت له .

ليس هذا من عندي ، وليس استنتاجا استدلاليا خرجت اليه بعد طول النظر والفحص والاستظهار ، لكنه التتبع الواضح النهج للطريق التى قدم بها الينا التاريخ القديم هذه الامة ذات الرسالة ، تقرأه فى النصوص التى مضت، وتخرج اليه دون حاجة الى هاد. لم اصنع فى بنائه شيئا من عندي، ولم اعن على تكوينه باضافة اصفتها اليه ، ولم ازد فى

جهدي الذي بذلته في كتابي هذا على ان نفضت عن اعطافه الغبار الذي كان اعداؤه قد اثاروه حوله من البلبلات ، والتهويمات والدخان .

لم اصنع اكثر من ان كشفت الزبد عن وجهه ، ووضعت جزءا الى جانب جزء ، في غير اعتساف او عنف ، او تكلف فبدا وجهه المشرق ، النظيف وحقيقته الابدية .

ما عليك الا ان تعود الى النصوص المنقولة هنا عن قدمائنا لتري هذا الوجه ، ولتطلع على هذه الحقيقة الهائلة . النصوص تجري متناسقة متكاملة في تتبع تاريخ الامة الواحدة غير عابئة بالحدود والسدود التي اقامتها القسمة لها بين متمرسين بالقسمة ، متضرمين بالطمع متحرقين بالانانية .

هذا هو طريق التاريخ القديم في رسم قدر الامة العربية ، وهذه هي سيرته ، وهو طريق لا يرتقى الى تصويره او الشبوب اليه مؤرخوها في الاسلام . فلقد حققت تحت لوائه قوة الدفع التاريخي العتيد وحدة الامة العربية على ارض موطنها الابدية . ما من بقعة نزلها المسلمون الا كانت منذ القديم الاقدم ارضا نزلها اجيال من العرب القدامى ، وثبتت في أعماقها جذورهم قبل ان يطرا عليها أي جنس غيرهم . وهم ومن طرا عليهم بعدها من موجاتهم المجددة لقواهم يكونون الخيرة البشرية النامية فيها فيما تلا ذلك من العصور . فالحقيقة القائمة الدائمة المتدفقة من نبعها الاول في التاريخ البشري تثبت صحة ما بينه التاريخ العربي القديم في نظريته الواضحة الجامعة الواعية المستوعبة للماضي والمستقبل .

على ان المؤرخين المسلمين ، وهم يعيشون هذا الدفع التاريخي ، لم يكونوا يشعرون بما كان هؤلاء القدماء يرونه ، ويسجلونه ، ويؤدونه للاجيال اللاحقة التي كانت ستعيش ثمرته ، وتحمل وزر أمانته . فلقد كانوا بعد عهد الرسالة المحمدية الاول ، يعيشون الفرقة ، والتناؤ والاحتقاد والاطماع ، فعز عليهم وبعد ان يرتفعوا الى سمت المفهوم الصحيح الذي

عرفه القدماء ودلوا عليه من رسالة امتهم .

ولعلنا في عصرنا الحاضر قد بدأنا نستشرف الى لمح الخطوة الفاتحة
لهذا المفهوم ، ولعل القدر قد راح يوقظه في دمائنا تحت شعار « الوحدة
العربية » التي تتحرق اليها الشعوب العربية ، لكننا لم نتصل بعد بمفهوم
رسالة امتنا الكامل بقدر ما اتصل به القدماء .

ان الامانة الملقاة على عواتقنا ثقيلة ، والعدو نذل خبيث ، ولكن
القدر لا يغلب فليعنا الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

(وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا) .

صدق الله العظيم
والحمد لله رب العالمين

الفهرست الموضوعى

الكتاب الاول

صفحة

3	تمهيد
	أوروبا تهدم تاريخنا باسم العلم الحديث — أوروبا والانفجار بعد
3	الحصار — العلم العربى كان هاديهم وعلى اثر العرب ساروا
5	آلة التدمير الفكرية
6	مطية خادعة
7	أوروبى يتحدث
8	أشعة الصبح العربى — حالة أوروبا
9	فتح اسبانيا — الانقسام العربى أوقف فتح أوروبا وليس شارل مارتل
10	النور يبدد الظلام — فى العلم والفن — فى الشعر
11	فى التاريخ
12	نموذج كئيب للتأثير الاوروبى : طه حسين
14	مستوى الكفاية يقع دون مستوى الهممة
16	عيون المسلمين فى حرب فارس
20	مغامر فى العلم
21	مدير الحسابات فى جلولا
24	عود الى دربر — تأمر الاوروبيين على كتمان التاريخ العربى
26	حربهم للتاريخ استمرار صليبي
	نموذج من عمل المستشرقين فى التاريخ العربى : المنذر الفسانى
28	والجزية التى كان يدفعها له الروم

الباب الاول

الفصل الاول

التاريخ عند العرب ودعائمه وأصوله فى مصر القديمة — كتابة التاريخ

33	عند العربى ميراث ضميرى
34	شهادة أبى تاريخهم
35	أبو التاريخ العربى الاقرب أمانيتون — شهادة صولون ينقلها أفلاطون
35	مكتبة الاسكندرية مكتبة مصرية وكذلك مدرستها — لبنات بناء مكتبة الاسكندرية

الفصل الثانى

36	مدرسة الاسكندرية المصرية — العلم المصرى أصل تبدل حالة الفكر الانسانى — لم تكن النقلة الفكرية الانسانية من التفكير التأملى الى التفكير العلمى والرياضى مفاجئة ولا مرتجلة
----	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

الفصل الثالث

38	الفلسفة اليونانية اجنبية فى اليونان
----	-------------------------------------

الفصل الرابع

42	التاريخ فى مصر مكتوب
----	----------------------

الفصل الخامس

47	اباحة العلم المصرى
----	--------------------

الفصل السادس

50	العلم فى العراق
----	-----------------

الفصل السابع

56	ادوات التدوين وحفظ المدونات
----	-----------------------------

الفصل الثامن

60	نهجنا ونهج المرقعات الاوروبى
61	التاريخ الصحيح للخط العربى الاخير — نموذج من عبثهم بالتاريخ
62	النص الدامغ

62	النص الثمين يلوى عنه سفيه
64	خطان في اليمن
67	كان للمدينة قبل الاسلام خطها
71	استدلال عائر
72	لمعرفة عمر اللغات مقاييس أخرى

الفصل التاسع

73	تسلسل النقل وحتمية التلخيص
----	----------------------------

الفصل العاشر

76	دليل حاسم — صراع ضار بين الكتب
77	التجاوب الصادق بين الشرق والغرب العربيين
78	سقوط المتزمتين بين شقى الرحى
80	تجاوب آخر بين الشرق والغرب مصدره اغتداؤها من ينبوع قديم
84	تاريخ الحارث الكندى ضحية من ضحايا مذهب الفقهاء في تبديل التاريخ
86	وأذينة ملك تدمر ضحية ثانية

الفصل الحادى عشر

87	المكتبات والمؤرخون
----	--------------------

الفصل الثانى عشر

88	معركة ضارية بين الكتب
88	مكتبة المناذرة وابن الكلبي
91	مكتبة المأمون
92	وابن اسحاق
94	ابن الكلبي مرة أخرى

الفصل الثالث عشر

96	مدرسة المتزمتين من الفقهاء تسفى الى تحطيم التاريخ
99	تصريح النسفى

- تعبير نوعى عن جانب من هذا التاريخ يضاف الى « التاريخ »
 100 تصريح ابن فارس
 101 خطورة هذا النص والنص السابق له

الفصل الرابع عشر

- 103 نص ابن فارس ودلالته البعيدة
 106 كان النقل عن البابلية الاشورية : أى عن العربية القديمة
 109 العرب العدنانية : أصلها وتطورها الخط

الفصل الخامس عشر

- 116 لم يكن العرب أنفسهم فى غفلة عن هذا الماضى ولا عن مزيفيه
 120 الخلاصة والختام

الباب الثانى

الفصل الاول

- 125 معول من معاول متزمتى الفقهاء : ابن سلام
 126 أداة ابن سلام وعدته كهنوتية نقدية
 139 شطط المقاييس التى اتخذها ابن سلام

الفصل الثانى

- 140 معركة الكتب متصلة
 144 كان البصريون أصحاب مختارات

الفصل الثالث

- 147 ابن سلام يستند على علة واهية
 148 كتائب الجيش الرومانى
 150 تقليص ابن سلام خبر مكتبة المتاذرة

الفصل الرابع

- 152 الاستسلام بعد العناد — الرواية هى المعتمد السيد

الباب الثالث

الفصل الاول

- 155 بعض آثار هذه الخصومة
 160 الزهرى وابن اسحاق
 164 ابن اسحاق يأخذ عن علماء الكوفة ومن مكتبتها

الفصل الثانى

- 167 نظرية القيم الادبية
 172 غاب هذا كله على المستشرقين

الفصل الثالث

- 172 نقد طريقة ابن سلام الاستدلالية
 177 النتيجة
 177 أ — الاعتراف الصريح بقصور رواية البصريين للشعر الجاهلى
 ب — الوثوب المغامر الى نفى الشعر الجاهلى — ج — الاستتار
 وراء ادعاء العلم — د — نفى ما عند الكوفيين مع الاعتراف بصحة
 مصدره المكتوب — ه — مد البصريين للنفى الى المروى مشافهة حتى
 لمن يوثقونهم من الكوفيين — و — أهل الجهبذة عند ابن سلام هم
 البصريون وحدهم
 178 ز — نظرية ابن سلام القيمة تنهض على أساس تذوقى شخصى
 179 ح — ينفى ابن سلام الشعر مجهلا ، ويثبته مجهلا وتوضيح ذلك
 183 بالنماذج من ص 179 حتى ص
 183 العلة الحقيقية لهذا الانحراف عند ابن سلام وجماعته

الباب الرابع

الفصل الاول

صفحة

- 185 زحف الشعوبية الحديثة على اثر ابن سلام
186 كتاب « في الشعر الجاهلى » : بوق من ابواق الاستشراق

الفصل الثانى

- 190 الصدفه والاستثناء هما الاصل فى حياة طه حسين

الفصل الثالث

- 198 اتهام علماء المسلمين بالكذب والتزييف

الفصل الرابع

- 201 شىء عن مذهب ديكارت وطريقته التى دعيت بالشك المنهجى
204 فلسفة ديكارت اجنبية عن الوسط الذى وجدت فيه
205 الاسباب المتكلفة التى يزعم ديكارت انها املت عليه منهجه

الفصل الخامس

- 211 لم يكن بين ايدى الاوروبيين تاريخ لهم حين استنجد بعضهم بديكارت
214 كان اطلاق الشك جديدا على طه حسين

الفصل السادس

- 216 انقد ناقدى طه حسين وكيل النيابة المحقق
219 قضية وعلاجها

الفصل السابع

- 228 كشف اجمالى مركز للحقائق التى اسفر عنها هذا القسم من
قرار النيابة

الفصل الثامن

- 237 كان طه حسين يعرف انه آمن يوم اظهر للناس كتابه

242 نموذجان من نقدنا الحاضر

الفصل التاسع

247 الطريقة التي سار عليها طه حسين أملت ظروف حياته
248 طه حسين والجامعة الجديدة
249 طه حسين والازهريون
251 معادلة فاسدة
253 بضاعة طه حسين كانت سلبا
254 النشاط العلمى والايجابى

الفصل العاشر

259 التلويح بالعلم والانقطاع عند الحاجة الى الدليل
260 جعجعة ولا طحن

الكتاب الثانى

269 « الغزالى » : حياته وفلسفته تنحلان لديكارت

الباب الاول

الفصل الاول

269 « المنهج » المظلوم — الغزالى هو صاحب « المنهج » وديكارت منتحله
270 سيرة « الغزالى » الى منهجه
273 سيرة « ديكارت » الى منهجه
275 الرحلة عند « ديكارت » صدى للرحلة عند « الغزالى »
276 ترحل الغزالى
277 فشل ديكارت فى المدرسة والتشرد
280 الحقيقة القائمة وراء هذا التوازي بين حياتى الرجلين

الفصل الثانى

282 نظرة ثانية فى المنهجين وفى دواعيهما

الفصل الثالث

صفحة

- مبررات وجود « المنهج » عند ديكارت ترجمة أوروبية مكيفة لمبررات
قيامه عند الغزالي 288
صورة للغزالي تلوح في مرآة مقعرة 294

الفصل الرابع

- الاله المضلل بين الغزالي وديكارت 298

الفصل الخامس

- النور الالهي عند الغزالي والطبيعي عند ديكارت 302
فرق بين ايمانين 305

الفصل السادس

- الشك في سلامة الادراك الحسي عند الغزالي وعند ديكارت 306
ديكارت يحاول أن يلبس تصوف الغزالي 308
ديكارت يأخذ تفسير الغزالي « للروح » 310

الفصل السابع

- ديكارت يمضي على هدى الغزالي في اثبات وجود الله بعد اثباته
وجود نفسه 312
ويتابعه في القول بأن معرفة النفس ليست هي معرفة الجسد 313

الباب الثاني

- ما دعى بفلسفة ديكارت كله مأخوذ من فلسفة الغزالي 316

الفصل الاول

- عود على بدء 316

الفصل الثاني

- النفس عند الغزالي وكيف أنها هي الروح الذي كتب عنه ديكارت 317
تنوع النفوس بتنوع المخلوقات عند الغزالي زيادة منه في الايضاح 320

الفصل الثالث

صفحة

- 321 اثبات وجود « الذات » عند الفزالي
322 زيادة في تأكيد البرهان على وجود « الذات »
326 اثبات « الفزالي » « للذات » هو « مفتاح اثباته العقلي لوجود الله »

الفصل الرابع

- 327 غارة ديكارت على « الفزالي » ليس فيها اعتبار لقيمة انسانية
332 انتحال ديكارت للفزالي عمل مكرر في تاريخ أوروبا

الباب الثالث

- 332 ميزان النقد عند الفزالي ونظرته الجامعة الى الوجود

الفصل الاول

- 332 قوى ادراك انساني تقوم وراء الحواس والعقل
333 التواصل بين عالمي الغيب والشهادة في كيان الانسان
335 معنى « الله » قائم في كل نفس

الفصل الثاني

- 336 لم يكتب الفزالي نظرية ولكنه وصف مشاهدته

الفصل الثالث

- 338 الوجود كما شاهده الفزالي
340 النفس والروح والقلب والعقل
341 تقسيم يظهر فيه مبادئ الافعال
344 مدارج النفس الانسانية
346 اطلاق الفزالي عقله وامتداد حدود طاقات العقل عنده
346 المادة ومن أي شيء خلقت

الفصل الرابع

- 349 ما حمل الفزالي على هذا التوسع ، وعلى اختيار هذه الطريقة

الباب الرابع

صفحة

353 تعثر ديكارت في فهم الغزالي جر وراءه الفلسفة الأوروبية

الفصل الاول

353 لم يفهم ديكارت الغزالي

الفصل الثانى

357 محاولة لتصوير مفهوم الغزالي لعالمى الغيب والشهادة

الفصل الثالث

359 لكل عالم من العالمين مقاييسه ووسائل ادراكه

359 مقياس باتر من مقاييس النقد التاريخى

360 المعلقة وموقعها من منهج الغزالي

الفصل الرابع

361 خلط ديكارت وهو ينتحل شخصية الغزالي

الفصل الخامس

364 لماذا اعترف الاوروبيون بابن خلدون وكتبوا اخذهم عن الغزالي

368 نقلة الغزالي كانوا يحسنون فهم اللغة العربية

369 شخصية ديكارت مصنوعة يقوم من ورائها تسييس

الباب الخامس

الفصل الاول

371 العلم الشامل فى الحاضر المطلق عند الغزالي

الفصل الثانى

377 فلسفة الغزالي الايجابية

الفصل الثالث

381 خلق الانسان لهدف وهدف الوجود الانسانى هو « المعرفة »

- 382 معنى « المعرفة » ومفادها
386 النضال الانساني كله مسخر لتحقيق « المعرفة »

الفصل الرابع

- 387 للانسان طاقتان لتحصيل المعرفة أعمل احدهما وعطل الثانية

الباب السادس

- 389 الروح قوة قادرة على التأثير في العالم المادى

الفصل الاول

- 389 ظاهرات دالة

الفصل الثانى

- 391 قوى روحية استثنائية

الفصل الثالث

- 395 من ثمار الطاقة الروحية العاملة في قديمنا

الفصل الرابع

- 399 مظهر لعمل الطاقة الروحية في الحاضر وانعكاسه في القديم

الفصل الخامس

- 404 ما دعى سحرا كان سيطرة على المادة

الفصل السادس

- 410 نحن على عتبات تحول تاريخى جديد
412 اعراض مرض التقدم المادى
414 لا بد أن تبرز جماعة انسانية اخرى تقود
414 من أين تخرج هذه الجماعة

الباب السابع

419 صراعى مع الفدر التاريخى

الفصل الاول

419 أداة جبارة يقاربها أقزام

420 بين مجتمعين

421 جرائم بشعة فى حق التاريخ

426 طه حسين فى حقل العمل العلمى واختفاؤه الفعلى منذ سنة 1950

الفصل الثانى

429 الاستشراق ينزل الى الساحة

430 اقدامهم على الدراسات الادبية

431 كيف تقدر اعمار اللغات

432 أبواق

الفصل الثالث

435 دوران الشك حول التاريخ الاوروبى ضرورة علمية

الفصل الرابع

437 صورة مهزوزة

صورة ديكارت تخطيط مشوه لصورة الفزالى ، وطه حسين دخان

442 — 437 يتلوى حول صورة ديكارت وهى تحترق من بعيد

الفصل الخامس

442 تعثرات وادعاءات

طه حسين فى كتبه التى ادارها حول الشخصيات الاسلامية يعود

الى ترديد نفمة « الشك » ، ولكن فى تدار وتوار واختناق تجعل

صوته يبدو من بين ركام العبارات كأنه فحيح الحية المختنقة التى لا

تنسى طبيعتها من العض : التشكيك فى قيمة الانتصارات الاسلامية

عن طريق التشكيك فى امكان معرفة عدد الجيوش الرومانية

والعربية ، وجهله بتاريخ الامتين هو الاساس ، لم يكن عد الجيوش

443 الرومانية يعجز طالبا

- 444 احصاء الجيش العربى قبل حشده
ابقاء الديوان على حاله فى الارض العربية المحررة كان لضمان
استمرار تنظيم ادارة الارض ، وتوقيا للانقطاع المفاجىء ، واحتباسا
444 للنفس عن عواقب الطفرة
446 الديوان العربى فى المدينة ومكة
447 النص التاريخى الايجابى فى مكان ليس سلبا لسواه فى غير المكان
447 كان للعرب الجاهليين علومهم وحسابهم
كتب طه حسين يسهر على نشرها اذنبه ونتيجة ذلك هى بليلة عقول
الشباب ، وهى المطلب الذى عمل من اجله الاستشراق باثارته
449 الشك حول التاريخ العربى
451 نموذج ثان من اقواله فى الشعر الجاهلى

الكتاب الثالث

- 453 المنهج

الباب الاول

الفصل الاول

- 455 لم يكن هذا المنهج لديكارت وانما كان للغزالى كما رأينا
توسع الغزالى فى « منهجه » وصولا الى تحقيق العلم الكامل : التعلم
455 الانسانى والتعلم الربانى
457 لكل صنف من العلوم الانسانية « منهجه » الخاص به لتحقيقه 456 —
« المنهج الذى نقله راسم شخصية ديكارت » انما وضعه الغزالى
458 — 457 لتطبيقه على الآلهيات وحدها

الفصل الثانى

- 459 لم يقدم الغزالى « منهجه » الشاك قانونا منطقيا يتبعه الناس
ديكارت يتوجه « بالمنهج » الى العامة بلغتهم ، فيناقض نفسه حين
460 ينصح جماعته ألا يتبعه غيره فيه
462 سلاح « المنهج » واثره بين قادر وعاجز

الباب الثانى

صفحة

464

صورة لتطبيق هذا « المنهج »

الفصل الاول

464

لقاء طه حسين مع « المنهج » كان صدفة ، وعلى غير ميعاد

الفصل الثانى

470

هل انتهى النقد الى حل فى هوميروس وشعره — تلخيص عمل النقد الاسكندرى والحديث

472

الشك الذى دار حول أوميروس له مبرراته التاريخية النابعة من املاء الشعر ومن تاريخ صاحبه ، وهى حالة لم تكن حالنا بالقياس الى تاريخنا

473

عرض لنموذجين عربيين : الشعر الجاهلى وانحداره مكتوبا ، ونسبة العرب الى جددهم اسماعيل ومصادر الخبر من خارج التاريخ العربى

477

عود الى معالجاتهم لقضية أوميروس وشعره

الفصل الثالث

487

البحوث الاخيرة حول هوميروس
الحلول الرئيسية التى اقترحها الباحثون فى القضية كما يلخصها ميرو
فى كتابه « الحياة اليومية فى زمن أوميروس »

488

الفصل الرابع

491

ملاحظات

الفصل الخامس

496

حصاد الهشيم

500

الاستسلام بعد طول الانكار

506

ما دعى تخميننا بقصر طروادة كان ملاذ العودة الى الرضا بالقديم

الفصل السادس

صفحة

- 506 أين يقع طه حسين من هذا كله
507 طه حسين دار حول الشعر من خارجه ولم يمد بأنفه فيه
كان عمله في هذا نقلا لعمل المستشرقين : نموذج من عملهم في
509 « تأريخ » العربية اعتمادا على نقوش أربعة نبطية
511 الدلالة الحقيقية لهذه النقوش
المستشرقون كانوا يتعجلون ملء الفراغ الذي صنعه شكهم
513 فاضطربوا وانهاروا

الفصل السابع

- 514 المنهج العائثر العائر
517 يكيلون التاريخ بمكيالين
517 مقياس من عملهم يتمثل في تأريخهم حياة ديكارت ونقد هذا العمل

الفصل الثامن

- 525 أبوة اسماعيل للعرب العدنانيين وأثرها
اسماعيل الجد ، وانفراعه عن والدين من شعبين هما أكثر شعوب
528 الأرض تحضرا وأعلاها ثقافة
528 غوامض في التاريخ يجب أن توضح
« فارس » اسم لجد عربي أول ، أطلق على موطنه وأبنائه وانتحلته
أهل « دار » يونانية طارئة على هذه الأرض تمثيا مع نسبة
529 السكان الأصليين

الباب الثالث

الفصل الاول

- 543 — 534 العدنانية في دلالتها على السلالة واللغة
التطابق في النتائج بين ما قدمه العرب عن نزول ابراهيم بالحجاز
وتركه اسماعيل وأمه به وبين ما جاء في « التوراة » ، مع وفاء
538 — 534 ودقة فيما قدمه العرب عن تاريخهم

صفحة

- 539 أسطورة « البداوة العربية » الكاملة يجب أن تتبدد
مستعجم شعوبى آخر يقوم بالعراق فيما قام به طه حسين فى
مصر ، ويستقى كل شىء مما كتبه المستشرقون ، ويعيش
على ترجمته 542 — 543

الفصل الثانى

- اللغة العربية التى تعيش بيننا هى عربية جرهم بعد تطورها 544 — 554
جرهم وحمير والاسماعيليون 544
النص التاريخى الحاسم 551 — 554

الرابع الباب

الفصل الاول

- العربية 555 — 558

الفصل الثانى

- تاريخ قدم العربية وشعرها وكتابتها لم ينحدر مثافهة
ولم يأت ارتجالا 558 — 569
تحليل النص الماضى واستخراج دلالاته على تاريخ الخط العربى
دلالة تؤكد الكشوف الحديثة فى تاريخ الخط فى المنطقة
العربية 558 — 567
كانت رسالة اسماعيل وأبنائه من بعده رسالة حضارية 567

الفصل الثالث

- مدلول القبيلة فى المفهوم العربى 569
وصلة ذلك بنسبة تطوير الخط العربى الى نعر من
اياد القديمة 569 — 575
تأريخ العرب لانفسهم على انهم كيان واحد ولو تفرقت مواطنهم 575

الفصل الرابع

صفحة

اللغة العربية وقدمها وعمرها وتطورها مستخلصا من النص 575 — 580

الفصل الخامس

تاريخ ظهور الشعر الجيد الفصيح مخلصا من النص 580 — 586
عدنان نقطة انطلاق تاريخي جديدة في التاريخ العربي 581

الفصل السادس

الكثرة الكاثرة من الشعراء اليمنيين كانت من أبناء الدول اليمنية الشمالية 586 — 597

الفصل السابع

العربية العاربة انتقلت الى اليمن على جناح الدين 587 — 598

الفصل الثامن

المستشرقون لم يصنعوا أكثر من محاولة تأجيل وقوع الحدث الكبير من عهد اسماعيل حتى عهد محمد 599 — 601

الفصل التاسع

الرسالات العربية الدينية هدفها بناء الحضارة تحت رقابة الضمير 603

الباب الخامس

لهجة الشعر دائما واحدة 604 — 639

الفصل الاول

ملاحظة هامة : بقايا الحميرية 604 — 605
الشعر الجاهلي وقوله في اللهجة الشمالية ، وهي لهجة كانت تحصل 605
للشعر في الشعوب القديمة لهجة واحدة ، ولهجة الشعر العربي
كانت اللهجة الشمالية 606

الفصل الثانى

صفحة

كان العمل العلمى الرصين فى كل ما اتصل بالتاريخ العربى يقتضى
منهج عمل آخر 608 — 613

الفصل الثالث

كان ملوك العرب اليمانيون يتعلمون العربية الشمالية 613 — 620
بعض ولاية الابناء من الفرس فى اليمن كانوا يتعلمون الفصحى
اقتداء بالعرب 620
وكذلك ابناء القبائل العربية شماليها وجنوبيها — الوفود العربية
القادمة على الرسول كلها تخطب بالعربية الشمالية 621
التجاوب الصادق بين اخبار التاريخ العربى ووقائع الحياة العربية 622

الفصل الرابع

اسباب سيادة العدنانية وهى ادلة وقوعها هذا الموقع من
الحياة العربية 623 — 631
العاربة تنتقل الى التقديس باستعمال اسماعيل لها 631

الفصل الخامس

اللهجات القبلية 631 — 639
خاتمة 640 — 642

صدر عن :

اللغة بين المعيارية والوصفية	الدكتور تمام حسان
اللغة العربية معناها ومبناها	الدكتور تمام حسان
الأصول : دراسة ابستمولوجية	الدكتور تمام حسان
العروض والقافية	الدكتور محمد العلمي
عروض الورقة	تحقيق الدكتور محمد العلمي
الصراع بين القديم والجديد	الدكتور محمد الكتاني .
حدود النص الأدبي	الأستاذ صدوق نور الدين
حدود الكائن والممكن	الأستاذ عبد الكريم برشيد
الوظائف التداولية في اللغة العربية	الدكتور أحمد المتوكل
دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي	الدكتور أحمد المتوكل
القراءة والتجربة	الأستاذ سعيد يقطين
تأملات في الأدب المعاصر	الدكتور ابراهيم السولامي
في سيمياء الشعر القديم	الدكتور محمد مفتاح .
الرواية المغربية	الأستاذ حميداني حميد
فصول في النقد العربي	الأستاذ محمد خير شيخ موسى
الوافي بالأدب العربي (3 أجزاء)	الأستاذ محمد بن تاويت
الرؤية البيانية عند الجاحظ	الأستاذ ادريس بلمليح
الحركات الفكرية والأدبية	ذ. عوض والفاربي .
الخوارج في بلاد المغرب	الدكتور محمود إسماعيل

مطبعة النجلا الجديدة
النازليّة

الايداع القانوني رقم 1985/722